<36609407890019

DIE

BIBLISCHE THEOLOGIE.

EINLEITUNG IN'S ALTE UND NEUE TESTAMENT

UND

DARSTELLUNG DES LEHRGEHALTES DER BIBLISCHEN BÜCHER

NACH IHRER

ENTSTEHUNG UND IHREM GESCHICHTLICHEN VERHÄLTNISS.

EIN HANDBUCH ZUM SELBSTUNTERRICHT.

VON

LUDWIG NOACK.

HALLE,
C. E. M. PFEFFER.
1853.

DIE

BIBLISCHE THEOLOGIE.

EINLEITUNG IN'S ALTE UND NEUE TESTAMENT

UND

DARSTELLUNG DES LEHRGEHALTES DER BIBLISCHEN BÜCHER

NACH IHRER

ENTSTEHUNG UND IHREM GESCHICHTLICHEN VERHÄLTNISS.

EIN HANDBUCH ZUM SELBSTUNTERRICHT.

VON

LUDWIG NOACK.

HALLE,
C. E. M. PFEFFER.
1853.

Vorwort.

Indem der Verfasser bei der Abfassung der vorliegenden Schrift den Zweck vor Augen hatte, die Resultate der biblischen Wissenschaft auf dem gegenwärtigen Standpunkt ihrer Ausbildung in einem theologischen Lehrbuche zunächst für den Gebrauch theologischer Studenten und überhaupt zum Selbstunterricht darzustellen, suchte er diess in einer für jeden höher Gebildeten verständlichen Form zu erreichen.

Für diesen Zweck handelte es sich darum, in Bezug auf das Alte Testament vorzugsweise die Resultate der historisch-kritischen Forschungen von de Wette und Vatke, und in Bezug auf das Neue Testament die der Tübinger historisch-kritischen Schule in gedrängter Uebersicht zusammenzufassen, sodass für diejenigen Leser, welche sich mit der biblischen Theologie in

demjenigen umfassenden Sinne des Wortes, wie solchen der erste Paragraph andeutet, bekannt machen wollen, die religiöse Entwickelung der Alttestamentlichen Religion in ihrem Zusammenhange mit dem religiösen Bewusstsein Jesu und der Weiterentwickelung desselben während des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, deutlich erkannt wird.

Giessen, im August 1853.

Ludwig Noack.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

Erste Abtheilung.

Die biblische Theologie des Alten Testaments.

Zweite Abtheilung.

Die biblische Theologie des Neuen Testaments.

Einleitung.

§. 1.

Inhalt, Begriff und Eintheilung der biblischen Theologie.

Insofern das Christenthum mit dem Anspruch auftritt, eine göttlich geoffenbarte Religion zu sein, die Fortpflanzung des Offenbarungsinhaltes aber auf geschichtliche Ueberlieferung gegründet ist, stützt sich die christliche Theologie, als Wissenschaft der positiven, d. h. göttlich geoffenbarten und geschichtlich überlieferten christlichen Religion, auf die Erkenntniss der Quellen, in denen das Christenthum seinen Offenbarungsinhalt niedergelegt und die primitive Erinnerung an seine ursprüngliche Erscheinung fixirt hat. Diese Schriften nun, welche auf dem Boden des Christenthums als Aufbewahrungsmittel und Quellen der göttlichen Offenharung gelten, sind die Bibel, d. h. die Sammlung von Schriften, welche unter dem Namen des Alten und Neuen Testaments vorhanden sind. Die wissenschaftliche Betrachtung dieser Bücher, als der Religionsurkunden des Christenthums, ist Gegenstand der biblischen Theologie, als einer besondern Disciplin innerhalb des Umkreises der theologischen Wissenschaften.

Somit bezeichnet der Begriff der biblischen Theologie, im weitesten Sinne des Wortes, denjenigen Theil der christlichen Theologie (und zwar speciell der von der systematischen und praktischen Theologie unterschiedenen historischen Theologie), welcher die Betrachtung der Bibel der Christen nach Form und Inhalt zum Gegenstand hat. Eine solche Betrachtung hat eine doppelte Seite; als ihr eigentliches Ziel und ihren letzten Zweck nämlich hat sie die vollständige Auffassung des Sinnes der Bibel oder die Ermittelung ihres religiös-sittlichen Lehrgehaltes, setzt aber

für die Erreichung dieses Zweckes gewisse Voruntersuchungen voraus, welche man gewöhnlich unter dem Namen der Einleitung in die biblischen Bücher des Alten und Neuen Testaments (*introductio sive isagoge in scripturam sacram*) oder auch Geschichte der Bibel*) zusammenbegriffen und wissenschaftlich behandelt hat, sozwar dass darin die Geschichte des Kanons, die Geschichte und Kritik des Textes, die Bibelübersetzungen, die Kunst der Bibelauslegung und endlich die historisch-kritischen Untersuchungen über Entstehung, Verfasser, Charakter und Inhalt der einzelnen biblischen Bücher enthalten waren. Unabhängig von diesen geschichtlich-kritischen Voruntersuchungen, obwohl unter Voraussetzung ihrer Resultate, wurde dann die Ausmittelung und Darstellung des Glaubens- und Lebensgehaltes der heiligen Schrift als eine besondere theologische Disciplin unter dem Titel der biblischen Theologie im engern Sinne des Wortes behandelt, welche hin und wieder auch mit dem Namen biblische Dogmatik bezeichnet wurde und wird, sodass darunter eben die Darstellung der Alttestamentlichen und urchristlichen Religion, wie sie als geschichtliche Thatsachen gegeben sind, unter inniger Verbindung des eigentlichen Dogmatischen mit dem Ethischen, welche beide Elemente bei den biblischen Schriftstellern überall zusammenfliessen, verstanden wird.

Diese Trennung der sogenannten biblischen Einleitungswissenschaft von der im engern Sinne sogenannten biblischen Theologie erscheint jedoch vom Standpunkt einer das organische Ganze der theologischen Wissenschaft und das innere Verhältniss der einzelnen Disciplinen in's Auge fassenden wissenschaftlichen Betrachtungsweise als unangemessen, und haben darum auch bereits Rosenkranz (in seiner Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, 1831, zweite Auflage 1845) und Pelt (in seiner theologischen Encyclopädie als System, 1843), die biblische Theologie als ein einheitliches Ganze in jenem weitern Sinne des Wortes festgehalten, als deren organische Bestandtheile Rosenkranz die Kanonik, Exegetik (Kritik, Hermeneutik und Exegese) und biblische Dogmatik, Pelt die technische Betrachtung der heiligen Schrift (Kanonik, Bibelkritik und Bibelhermeneutik) und

*) So Hupfeld über Begriff und Methode der biblischen Einleitung (1844) und Reuss Geschichte der heiligen Schrift des Neuen Testaments (1842).

die geschichtliche Entwickelung des Inhalts der Schrift oder die biblische Glaubenslehre (Theologie des Alten und Neuen Testaments) bezeichneten.

Von diesem Standpunkt, als dem allein wahrhaft wissenschaftlichen, geht auch die vorliegende Bearbeitung der biblischen Theologie in der Art aus, dass bei der Darstellung der biblischen Theologie des Alten wie des Neuen Testaments zuerst die allgemeine historisch-kritische Einleitung in's Alte und Neue Testament oder die technische Betrachtung beider in ihren Hauptresultaten gegeben wird und darauf die Betrachtung der einzelnen Bücher des Alten und Neuen Testaments nach ihrem geschichtlichen Verhältniss und ihrem wesentlichen Lehrgehalte folgt, nachdem vorher in der allgemeinen Einleitung die Bibelsammlung als Ganzes nach ihren Bestandtheilen und ihrem Inhalte, die Entstehungsgeschichte dieser Sammlung oder des Bibelkanons, das Verhältniss des Alten zum Neuen Testamente und die religiöse Bedeutung der Bibelsammlung, sowie die allgemeine Geschichte der biblischen Theologie in der Kürze erörtert sein werden.

§. 2.

Die Bibelsammlung, ihre Bestandtheile und ihr Inhalt im Allgemeinen.

Der Name Bibel (βιβλία, *biblia*, d. h. Bücher) für die Sammlung der den Christen heiligen Schriften wurde im fünften Jahrhundert zuerst von Chrysostomus in seinen Homilien für den vollständigern Ausdruck göttliche Bücher (βιβλία θεῖα) gebraucht, welcher mit dem sonst für diese Sammlung gangbaren Ausdrucke heilige Schrift (ἱερὰ γραφή, θεῖα γραφή, ἁγία γραφή, *bibliotheca sancta*) gleichbedeutend ist. Ihrer dem Umfange nach grössern ersten Hälfte nach wurde diese Sammlung schon vom Stifter des Christenthums als ein heiliger Kanon seines Volkes vorgefunden und zur Grundlage und Voraussetzung seiner Wirksamkeit gemacht. Dieselbe führt den Namen Altes Testament, welcher aus der Stelle 2 Korinth. 3, 14 entlehnt ist, wo es παλαιὰ διαθήκη d. h. alter Bund, altes Religionsgesetz heisst, und tropisch für die Bücher der alten Religionsverfassung steht. Wiefern nun διαθήκη auch Testament bedeutet, wurde dieser Ausdruck in der alten lateinischen Kirchenversion durch *vetus testamentum* übersetzt, und seitdem ist

dieser Sprachgebrauch in die meisten abendländischen Sprachen übergegangen, wogegen in den slavischen Sprachen streng nach dem Griechischen Altes und Neues Gesetz gesagt wird. Die Kirchenväter Tertullian (in seiner Schrift gegen den Marcion) und Augustinus (in seinem Werke *de civitate Dei*) gebrauchen dafür den Ausdruck *vetus instrumentum.* Sofern Jesus bei Matthäus 26, 28 („das ist das Blut des neuen Bundes“) sein neues Religionsverhältniss den neuen Bund nannte, würde das jüdische Religionsverhältniss am Richtigsten als der alte Bund bezeichnet.

Der Alttestamentliche Codex hatte indessen im jüdischen und christlichen Alterthum noch andere Namen, indem man ihn überhaupt als die Schriften oder heiligen Schriften (*τὰ ἱερὰ γράμματα, αἱ ἅγιαι γραφαὶ, αἱ γραφαὶ, ἡ γραφὴ, τὰ γράμματα*) bezeichnete, sofern die hebräische Literatur vorzugsweise eine religiöse (heilige) Literatur war. Schon im Buch Daniel (9, 2) kommt der Ausdruck die Bücher für die heiligen Schriften vor, sowie der Ausdruck Buch des Bundes in den Stellen 1 Makk. 1, 57. 2 Kön. 23, 2, nach der Septuaginta.

Nach der jüdischen Eintheilung zerfällt das Alte Testament in drei Haupttheile: Gesetz, Propheten und (andere heilige) Schriften. Nur Josephus giebt eine andere Eintheilung nach dem Inhalte. Unter dem Gesetz wurden die fünf Bücher Mosis oder der Pentateuch begriffen; die Propheten zerfielen a) in die vorderen Propheten (Buch Josua, Buch der Richter, Bücher Samuelis und der Könige) und b) in die hintern oder eigentlichen Propheten, welche die drei grossen und zwölf kleinen Propheten umfassten, während das Buch Daniel ursprünglich zu den Hagiographen gezählt und erst von den Christen nach dem Vorgange der Septuaginta zu den Propheten gerechnet wurde; die Hagiographen umfassen die übrigen Alttestamentlichen Bücher, welchen nicht derselbe Grad von Heiligkeit und Inspiration wie den historischen und prophetischen Büchern beigelegt wurde. Hinsichtlich der kirchlichen Autorität stand der Pentateuch oben an und wurde darum allein und als einzige heilige Schrift von den Samaritanern anerkannt, wie auch Philo nur den Moses als den Lehrer der religiösen Mysterien nennt.

Von den griechischen Juden wurden die Bücher des Alten Testaments sachlich besser geordnet, so dass (wie jetzt in den lateinischen und deutschen Bibeln) drei Klassen von heiligen

Büchern entstanden: 1. historische, 2. prophetische und 3. poetische Bücher. Die Zählung derselben ist verschieden: dem Alphabete nachgekünstelt wurden seit Josephus bei den Christen zweiundzwanzig gezählt, indem das Buch Ruth mit dem Buche der Richter und die Klagelieder mit den Weissagungen Jeremiä zusammengeworfen wurden; noch gekünstelter ist die Zählung von siebenundzwanzig Büchern bei Epiphanius; der Talmud zählt ebenfalls ungenau vierundzwanzig, indem er nur die fünf Bücher Mosis einzeln zählt; werden auch andere einzeln gezählt, so sind es im Ganzen siebenunddreissig Bücher, die das Alte Testament umfasst.

Der Inhalt der historischen Bücher ist: 1. eine allgemeine Urgeschichte der Menschheit nach hebräischen Sagen, Ueberlieferungen und Mythen; 2. die Geschichte des hebräischen Volkes bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts nach dem Exil; 3. in den Büchern der Chronik wird der Inhalt des zweiten Buchs Samuels und der Bücher der Könige nach andern Gesichtspunkten wiederholt, und 4. nach dem Exil wird die Geschichte lückenhaft. Den Inhalt der prophetischen Bücher bilden die Reden, Ermahnungen und Visionen der Propheten, soweit solche aufgezeichnet worden, nämlich etwa vom neunten bis zum fünften Jahrhundert. Der Inhalt der poetischen Bücher ist lyrische Poesie, welcher die Hebräer auch das Lehrgedicht, die gnomische und die erotische Poesie unterordnen.

Einen Anhang zur Uebersetzung des Alten Testaments bildeten die Apokryphen desselben, welche theils in Palästina, theils in Aegypten in der Zeit vom Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts bis etwa hundert Jahre nach Christus verfasst und theils ursprünglich griechisch geschrieben, theils in's Griechische übersetzt sind. Sie sind historischen und didaktischen Inhalts, aber weder von den Juden, noch von der ältesten christlichen Kirche als heilige Schriften anerkannt, sondern erst von den Protestanten als ein eignes Ganze betrachtet, indem sie die Lücke zwischen dem Alten und Neuen Testament ausfüllen sollten.

Das Neue Testament enthält einen Theil der urchristlichen Denkmäler des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, und zwar solche, welche als Schriften von Aposteln Christi und Schülern derselben galten und insofern für göttlich ein-

gegeben und heilig angesehen wurden. Man unterschied darin ursprünglich die Evangelien (τὸ εὐαγγελικὸν) und die Briefe (τὸ ἀποστολικὸν); als Sammlung hat sich das Neue Testament seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts allmählig gebildet, obgleich noch längere Zeit die Kirche über die Aufnahme und Aechtheit einzelner Bücher, die jetzt darin enthalten sind, in Zweifel geblieben war, sodass man in Hinsicht auf die kirchliche Anerkennung ὁμολογούμενα und ἀντιλεγόμενα unterschieden hatte.

§. 3.

Die Entstehungsgeschichte der Sammlung der biblischen Bücher oder des Bibelkanons.

1. Paläographisches. Die hebräische Sage führt den Ursprung der Schreibekunst unter den Hebräern auf Moses selbst zurück, auf den jedoch in Wahrheit kaum mehr als die Aufzeichnung einiger Gesetze zurückgeführt werden kann. In der heroischen (oder Richter-) Zeit gab es wohl Sagen und Liederdichtung unter den Hebräern, aber noch keine eigentliche Schriftstellerei, welche vielmehr erst mit den sogenannten Prophetenschulen Samuels entstand, indem erst damals angefangen wurde, mosaische Gesetze und Geschichten aufzuzeichnen. Man schrieb damals in der noch auf den makkabäischen Münzen vorhandenen althebräischen, mit der samaritanischen verwandten Schrift, welche der Vocale, Accente und diakritischen Zeichen entbehrte, auch keine Wortabtheilung und Interpunktion kannte. Nach dem Exil wurden die alten Schriften in die jetzt eingeführte chaldäische Quadratschrift umgeschrieben, in welcher auch die spätern Schriften, z. B. Daniel, selbst geschrieben sind. Auch sie war ohne Vocale, Accente, diakritische und Interpunktionszeichen. Die Neutestamentlichen Schriftsteller gebrauchten die griechische Uncialschrift ohne Accente und Spiritus, sowie ohne Interpunktionszeichen und Wortabtheilung. Alles diess wurde erst später hinzugefügt.

Zuerst wurden die poetischen Bücher des Alten Testaments in Verse abgetheilt, womit die Interpunktion zusammenfiel; nachher wurde die mit dem Abschluss der Redesätze meist zusammenfallende Versabtheilung auch in die übrigen Bücher eingeführt. Hieronymus theilte die prophetischen und poetischen Bücher in grössere (*cola*) und kleinere (*commata*) Absätze und

die historischen Bücher in grössere Absätze (*cola*) ein, zur Bequemlichkeit der Leser und zur Verdeutlichung des Sinnes. Die Verszählung oder Bezeichnung der Verse mit Zahlen wurde erst um's Jahr 1548 durch Robert Stephanus in der Vulgata eingeführt; im hebräischen Text erschien sie zuerst in der Sabionetti'schen Ausgabe des Pentateuch vom Jahr 1557 und ganz vollständig erst in Athias Ausgabe vom Jahre 1661. Noch jüngern Ursprungs ist die Versabtheilung im Neuen Testament; sie sind nämlich eine Erfindung des Buchdruckers Robert Etienne und auf einer Reise *inter equitandum* ziemlich nachlässig entworfen und im Jahre 1551 in seiner Ausgabe des Neuen Testaments angebracht. In Lesezeilen (Stichen), zum Behuf des Vorlesens, war allerdings schon im fünften Jahrhundert der Text der Neutestamentlichen Briefe und der Apostelgeschichte durch den Diakonus Euthalius zu Alexandrien getheilt worden. Diese Stichometrie (Zählung der Lesezeilen), die sich noch in alten Handschriften des Neuen Testaments findet, wurde Veranlassung zur Interpunktion, indem bald zur Raumersparniss die Stichen nicht mehr abgesetzt, sondern durch Punkte unterschieden wurden.

Die heutige Kapiteleintheilung des Alten und Neuen Testaments wird von Einigen dem Hugo von St. Caro, von Andern dem Stephan Langthon (um's Jahr 1220) zugeschrieben; davon verschieden sind die Kapitel des Hieronymus, welche nur grössere und kleinere Abschnitte sind. Zum Behufe des Vorlesens in den Synagogen wurde von den Talmudisten das Alte Testament in Lesestücke, und zwar der Pentateuch in Paraschen, die Propheten in Haphtharen abgetheilt. Der Pentateuch hat 54 solcher Paraschen nach der Zahl der Sabbathe in einem Schaltjahre, welche wiederum in kleinere Paraschen eingetheilt sind. Den Namen Haphtharen (d. h. *dimissio*, Entlassung) erhielten die (nur auserlesenen) prophetischen Lesestücke daher, weil mit denselben die Sabbathsvorlesung beendigt und das Volk entlassen wurde. In derselben Weise und für ähnliche Zwecke wurden auch die Evangelien und Briefe von den Christen in Lesestücke abgetheilt, welche Perikopen (*περικοπαί* oder *ἀναγνώσματα*) genannt wurden. Während die Griechen bei den alten Lesestücken bis in's achte Jahrhundert blieben, wurden sie von den alten Lateinern schon am Ende des fünften mit den neuen vertauscht. Die Spuren unserer heutigen evangelischen und epi-

stolischen Perikopen verlieren sich in die Zeit vor Karl dem Grossen. Die Ueberschriften sind den Neutestamentlichen Büchern erst vorgesetzt worden, als man sie in eine Sammlung zusammenstellte; die den Namen des Verfassers, sowie Zeit und Ort der Abfassung und die Bestimmung des Buchs enthaltenden Unterschriften sind ebenfalls unächt und spätere Zusätze, die durch Euthalius von Alexandrien ihre jetzige Form erhalten haben.

2. Geschichte der Alttestamentlichen Sammlung oder des jüdischen Kanons. Seit dem achten Jahrhundert finden sich schriftliche Aufzeichnungen prophetischer Reden; salomonischer Sprüche um die Zeit Hiskia's; die erste Spur des Pentateuch zur Zeit Josia's; die Bücher der Könige entstanden seit dem Exil. Nach dem Exil kamen die Aufzeichnungen Esra's und Nehemia's hinzu, ebenso prophetische und poetische Erzeugnisse. Nach der Zeit Maleachi's wurden auch die prophetischen Producte gesammelt, und diese Sammlung war zur Zeit des Buches Daniel vorhanden, wie aus Daniel 9, 2 hervorgeht. Erst seit dem Ende des persischen Zeitalters wurde die Sammlung der Hagiographen begonnen, und erklärt sich die Aufnahme von historischen Schriften und einer prophetischen (des in der makkabäischen Zeit entstandenen Buches Daniel) in diese dritte Sammlung nur daraus, dass man die beiden ersten (Gesetz und Propheten) bereits als geschlossen ansah. Eine jüdische Sage führt die Sammlung Alttestamentlicher Bücher und die Gründung eines jüdischen Kanons auf Esra und die Mitglieder der sogenannten grossen Synagoge (1 Makk. 7, 12) zurück, deren Dasein indessen historisch bezweifelt wird. Jene Sage selbst entbehrt alles historischen Grundes; ebenso die Sage von einer wunderbaren Wiederherstellung der Bücher des Alten Bundes durch Esra, der in vierzig Tagen durch fünf Schnellschreiber nach Gottes Geheiss und Inspiration vierundneunzig Bücher habe schreiben lassen, wovon er vierundzwanzig (nämlich die 24 Bücher des Kanons) veröffentlicht, die anderen siebenzig dagegen für die Weisen des Volkes aufbewahrt und als Quelle einer höhern Weisheit überliefert hätte. (Vgl. das apokryphische 4. Buch Esra Kap. 14.) Die im 2. Buche der Makkabäer 2, 13 enthaltene Nachricht, dass Nehemia die Sammlung des Alttestamentlichen Kanons veranstaltet habe, entbehrt ebenfalls der geschichtlichen Glaubwürdigkeit. Zuerst im

Eingange des Buches Jesus Sirach, um's Jahr 130 vor Christi Geburt, wird die Sammlung Alttestamentlicher Bücher als Ein Ganzes erwähnt, womit jedoch nicht zugleich erwiesen ist, dass auch die Hagiographensammlung damals schon geschlossen war, was ebensowenig aus der Erwähnung im Neuen Testament (Lukas 24, 44. Matth. 23, 35), wie aus der Anführung des Alten Testaments als eines Ganzen bei Philo hervorgeht. Erst durch das Zeugniss des Josephus wird das damalige Vorhandensein des Alten Testaments in seiner gegenwärtigen Gestalt hinlänglich documentirt. Die Sammlung dieser Schriften hatte den Sinn, dass darin die Schriften vaterländischer Verfasser als Erzeugnisse religiöser Begeisterung enthalten sein sollten; so dass solche Schriften der nachexilischen Periode, in denen die Wirksamkeit des heiligen Geistes nicht mehr in gleichem Grade bemerkbar schien, als profane Schriften vom Kanon ausgeschlossen wurden, was in Bezug auf das Alte Testament von den Apokryphen desselben gilt, welche aus der mit griechischen, insbesondere alexandrinischen Elementen verflochtenen späteren jüdischen Bildung hervorgegangen sind. Das Wort Kanon bedeutet ursprünglich das Zünglein in der Wage, dann Gesetz, Regel, Richtschnur oder Massstab, und dient darum zur Bezeichnung der Sammlung solcher Bücher, in denen sich der heilige Geist am Reinsten dargestellt habe und die darum als Richtschnur des Glaubens und Lebens dienen sollten.

Die Samaritaner, welche zu den übrigen Juden in einer feindseligen Stellung sich befanden, nahmen als Alttestamentlichen Kanon nur den Pentateuch an, was ohne Zweifel in der auszeichnenden Stellung, die sie dem Moses über allen spätern Propheten einräumten, seinen Grund hat. Die verschiedenen Ansichten über den Umfang und die Geltung des Alttestamentlichen Kanons veranlasste schon seit den Zeiten der Makkabäer das Hervortreten der jüdischen Secten. Obgleich nämlich damals der Kanon des Alten Testaments noch nicht abgeschlossen war, so galten doch schon seit der Rückkehr der Juden aus dem Exil die fünf Bücher Mosis als das höchste göttliche Gesetzbuch. Als alleinige Regel und Richtschnur des Glaubens und der Lehre galt dasselbe auch den Sadducäern, welche somit denselben Kanon hatten, wie die Samaritaner, woher es denn auch kam, dass die ältern Rabbinen die Sadducäer unter die Ketzer setzten und auch Justin der Märtyrer um die Mitte des

zweiten christlichen Jahrhunderts der Meinung war, dass die Sadducäer keine wahren Juden seien, obgleich ihr Name Sadducäer (d. h. Rechtgläubige oder Orthodoxe) ihre eigne strenge Anhänglichkeit an das Gesetz Mosis ausdrückte. Einen von dem Kanon der palästinensischen Juden verschiedenen Kanon des Alten Testaments hatten die ägyptischen (alexandrinischen) Juden keineswegs. Die alexandrinische Uebersetzung der Septuaginta hatte, obgleich sie von Philo für göttlich inspirirt gehalten wurde, doch keine kanonische Geltung, und dieser Uebersetzung wurden allerdings schon frühe Producte der spätern jüdischen Literatur sowohl in der Uebersetzung als im Original beigefügt, welche von den palästinensischen Juden theils gar nicht gelesen, theils vom Alten Testament streng unterschieden wurden, während freilich Ungelehrte, die blos der griechischen Uebersetzung sich bedienten, leicht dazu kommen konnten, diese hinzugefügten Bücher nicht genau von den ursprünglichen kanonischen Schriften zu unterscheiden.

3. Geschichte des christlichen Kanons oder der Sammlung Neutestamentlicher Schriften. In den urchristlichen Gemeinden stand, ehe sich noch ein Kanon des Neuen Testaments gebildet hatte, der längst abgeschlossene Kanon des Alten Testaments in kirchlichem Ansehen, während die Gnostiker demselben keine solche Verehrung beilegten, indem namentlich die Marcioniten dasselbe ganz verwarfen. Bei den ältesten Kirchenlehrern, den sogenannten apostolischen Vätern finden sich wohl deutliche Anspielungen auf apostolische Briefe, so bei Clemens von Rom, Ignatius; weniger bestimmt auf Evangelien, überdiess nur apokryphische. Justin der Märtyrer (gest. im Jahr 166) führt Evangelien und die Offenbarung des Johannes an; der Apologet Tatian (gest. im Jahre 176) kennt das Evangelium Johannis und hatte in seinem Diatessaron vielleicht unsere Evangelien zusammengestellt; Athenagoras (gest. im Jahre 180) kennt paulinische Schriften; Theophilus von Antiochien (um's Jahr 180) kennt das vierte und andere Evangelien, den Römerbrief und den ersten Brief an den Timotheus. Eine Sammlung von zehn paulinischen Briefen und daneben ein Evangelium, das dem Lukasevangelium verwandt war, finden wir in der Mitte des zweiten Jahrhunderts bei dem Gnostiker Marcion. Bei Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian (zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahr-

hunderts) findet sich die Annahme der vier kanonischen Evangelien, der Apostelgeschichte, dreizehn paulinischer Briefe, des ersten Briefes Petri und Johannes und der Apokalypse; dieselben Kirchenväter unterscheiden die beiden Sammlungen: τὸ εὐαγγέλιον (*instrumentum evangelicum*) und ὁ ἀπόστολος (*instrumentum apostolicum*), welche bereits Tertullian als *Novum Testamentum* zusammenfasst. Als heilig und göttlich und als Kanon oder Regel christlicher Wahrheit wurden diese Bücher wegen ihrer innern Wahrhaftigkeit, des Ansehens ihrer Verfasser und des Zeugnisses der apostolischen Ueberlieferung anerkannt. Ausser den genannten Schriften sind dem Origenes noch der Brief an die Hebräer, der Brief Jacobi, der zweite Brief Petri, der zweite und dritte Brief des Johannes, der Brief Judä bekannt, obwohl er in Bezug auf die Aechtheit noch hin und wieder Zweifel hat, während die Aechtheit apostolischer Schriften von ihm auf die Inspiration ihrer Verfasser und die kirchliche Ueberlieferung gegründet wird. Daneben wird von Origines noch Hermas und Barnabas als γραφή citirt. Wichtig für die Geschichte des Neutestamentlichen Kanons ist das Zeugniss des Kirchengeschichtschreibers Eusebius (um's Jahr 330), welcher drei Klassen Neutestamentlicher Schriften unterscheidet: 1. ὁμολογούμενα: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe, der erste Brief Johannis und der erste Brief Petri; 2. ἀντιλεγόμενα oder νόθα: die Briefe des Jacobus und Judas, der zweite Brief des Petrus und der zweite und dritte des Johannes, die Acta Pauli, der Hirte des Hermas, die Offenbarung des Petrus, der Brief des Barnabas; rücksichtlich der Apokalypse des Johannes ist er zweifelhaft, wohin er sie rechnen soll; 3. ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ, ungereimte und gottlose, obwohl unter apostolischem Namen verbreitete, doch aber von Ketzern erdichtetete. Ueber den apostolischen Charakter und die Würdigkeit der Aufnahme in das Neue Testament (ἐνδιάθηκοι) entscheidet, nach Eusebius, die kirchliche Ueberlieferung, d. h. die mündliche und schriftliche, wie er sie durch gewissenhafte Nachforschung ausgemittelt haben wollte.

Diese Schriften des Neuen Testaments genossen, als heilige und göttliche, mit denen des Alten Testaments in der urchristlichen Kirche gleiches Ansehen und wurden gleich den letztern in den Gemeinden vorgelesen; die des Alten Testaments in der alexandrinischen Uebersetzung, sodass bei den

Christen auch die Apokryphen des Alten Testaments in gleichem Ansehen und Gebrauch mit den eigentlich kanonischen Schriften der Juden standen. Um das Lesen apokryphischer Bücher zu verhüten, entstanden im vierten Jahrhundert in der griechischen Kirche mehrere Bibelverzeichnisse. Die Synode zu Laodicea (360 — 364) nahm im Alten Testament unter den Apokryphen nur das Buch Baruch auf, im Neuen Testament dagegen sieben katholische Briefe (Jakobus, zwei des Petrus, drei des Johannes, Judas), vierzehn paulinische (einschliesslich des Hebräerbriefs), mit Ausschluss der Offenbarung des Johannes. Streitig waren fortan in der Kirche nur: die Apokryphen des Alten Testaments, der paulinische Ursprung des Hebräerbriefs, die Geltung der Apokalypse, sowie unter den katholischen Briefen der zweite Brief des Petrus, der zweite und dritte des Johannes und der Brief Judä. Athanasius sprach sich entschieden für deren Kanonicität aus, unterschied aber von den *κανονιζόμενα*, die als göttliche Schriften und Quellen des Heils galten, die *ἀναγιγνωσκόμενα* (Buch der Weisheit, Sirach, Esther, Judith, Tobias, *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, Hirte des Hermas) und von diesen wieder die Apokryphen der Ketzer.

Während nun die griechische Kirche dem Laodicäischen Kanon folgte, wurde in der abendländischen Kirche im vierten Jahrhundert ein anderer Bibelkanon festgesetzt, indem auf den Synoden in Nordafrika zu Hipporegius (393) und zu Carthago (397) nicht blos die Apokryphen, die nach der jüdischen Tradition von Hieronymus und Rufin aus dem Kanon ausgeschieden waren, als kanonisch anerkannt, sondern auch die in der griechischen Kirche verworfene Apokalypse und die katholischen Briefe alle aufgenommen wurden. Uebrigens wurde auch in der griechischen Kirche der Widerstand gegen die Offenbarung Johannis allmählich überwunden, sodass etwa seit dem Jahre 1000 die griechische Kirche mit der lateinischen in der Zahl der Neutestamentlichen Schriften übereinstimmte. Dieser Kanon ist in der katholischen Kirche vom Concil zu Trident bestätigt worden: ***sacrosancta oecumenica synodus in spiritu sancto congregata hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, orthodoxorum patrum exemplum secuta omnes libros tam veteris tam novi Testamenti, cum utriusque unus deus sit auctor, suscipit.*** Damit waren auch die Alttestamentlichen Apokryphen

aufgenommen, hauptsächlich aus dogmatischen Gründen, da sie zum Theil Beweisstellen (z. B. für das Fegfeuer, für die *oblationes pro defunctis* 2 Makk. 12, 43 ff.) enthielten.

Die lutherische Kirche stützte sich in Bezug auf das Alte Testament auf den historischen jüdischen Kanon und schloss die Apokryphen aus dem Kanon als solche Schriften aus, welche, wenngleich nützlich und gut zu lesen, doch der heiligen Schrift nicht gleich zu achten sind. Die lutherischen Dogmatiker unterschieden im Neuen Testament zwischen Schriften *prioris et secundi ordinis*, von denen die letztern zwar *in codice* stehen, aber nicht in *canone*, als solche nämlich, über deren Verfasser Zweifel vorhanden seien, nämlich: der Hebräerbrief, der zweite Brief des Petrus, der zweite und dritte des Johannes, der Brief des Jacobus, des Judas und die Apokalypse.

4. Geschichte des Bibeltextes im Allgemeinen. Der Bibeltext in seinem gegenwärtigen Zustande zeigt offenkundig zahlreiche Verderbnisse, welche derselbe im Lauf der Zeit erfahren hat; auch die Menge der Verschiedenen Lesarten weist darauf hin. Schon der Kirchenvater Clemens von Alexandrien klagt über Veränderer der Evangelien, und Origines sagt: Es findet eine grosse Verschiedenheit in den Handschriften statt, theils durch die Nachlässigkeit der Abschreiber, theils durch ihre Verwegenheit, sich Verbesserungen zu erlauben, indem Manche nach Gutdünken zusetzten, Andere wegliessen. Bei der Fortpflanzung wie Entstehung von falschen Lesarten sind entweder Irrthum oder Absicht wirksam gewesen. 1. Der Irrthum ist entweder Fehler der Sinne, besonders des Auges, indem ähnliche Buchstaben verwechselt oder versetzt, auch wohl ganze Wörter und Sätze versetzt und Buchstaben, Wörter und Sätze ausgelassen wurden. Oder, wenn sich die Abschreiber vorlesen liessen, verwechselten sie ähnlich lautende Buchstaben oder Silben; im Gedächtniss vertauschten sich besonders Synonyme. Fehler des Verstandes wurden bei der Wortabtheilung begangen; Abbreviaturen wurden falsch gelesen, aus Versehen Randbemerkungen in den Text gezogen. 2. Aus Absicht konnte der Text entweder in guter Meinung oder in Parteiinteresse geändert werden, indem man leichtere, scheinbar richtigere und weniger anstössige Lesarten an die Stelle der ächten setzte. Dass die Juden Stellen des Alten Testaments verfälscht hätten, wurde ihnen schon im Koran

und von Neuern vorgeworfen, wogegen ihnen schon Josephus bezeugt, dass sie mit ihren heiligen Schriften treu und gewissenhaft umgegangen seien; weniger Sorgfalt zeigten die Samaritaner und griechischen Juden, sodass unter ihren Händen der Text mancherlei Interpolationen erlitt. Auch den christlichen Häretikern wurden von den Kirchenlehrern Verfälschungen des Neutestamentlichen Textes, jedoch vielfach mit Unrecht vorgeworfen; so den Valentinianern, dem Marcion, den Arianern. (Die besondere Geschichte des Textes betrachtet die Einleitung zum Alten und Neuen Testament näher.)

§. 4.

Der Lehrgehalt und die Bedeutung der Bibelsammlung im Allgemeinen.

Die Merkmale der Kanonicität der heiligen Schriften wurden von dem lutherischen Dogmatiker Chemnitz so bestimmt: Die heilige Schrift hat ihr kanonisches Ansehen *principaliter a spiritu sancto, cujus impulsu et inspiratione prodita est, deinde a scriptoribus deus ipse certa ac peculiaria scripturae testimonia perhibuit, postea a primitiva ecclesia ut a teste, cujus tempore illa scripta et approbata fuerunt.* Die Ursache also, wesshalb gerade diese Bücher zum Kanon gerechnet werden, ist die Theopneustie oder Inspiration derselben, wodurch die mit der geschichtlichen Begründung einer positiven oder geoffenbarten Religion zusammenhängenden Schriften, als heilige, von der profanen Literatur streng unterschieden werden. Der Begriff der Theopneustie des Kanons wurde Anfangs sehr äusserlich und mechanisch gefasst. Eine entwickelte Theorie der göttlichen Inspiration findet sich schon bei Justin dem Märtyrer, welcher zwar die Eingebung noch auf das eigentlich Religiöse, zum Heil Nothwendige beschränkt, aber dabei bemerkt, dass so Grosses und Göttliches nicht durch Natur oder göttliche Gedanken den Menschen zu erkennen möglich war, sondern *τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας κατελθούσῃ δωρεᾷ*, und *αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατελθὸν πλῆκτρον ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς ἁγίοις ἀνδράσιν χρώμενον.* Eines ähnlichen Gleichnisses bedient sich Athenagoras: *ὡσεὶ αὐλητὴν αὐτὸν ἐμπνεῦσαι.* Irenäus sagt: *scripturae perfectae sunt, quippe a verbo dei et spiritu sancto dictatae.* Clemens von Alexandrien bedient sich des Ausdrucks *γραφαὶ θεόπνευσται.* Origenes

sagt: *nihil est sive in lege, sive in evangelio, sive in apostolo, quod non a plenitudine divinae majestatis descendat.* Wurde schon von Theophilus die Unfehlbarkeit der göttlich inspirirten Schrift bereits auf historische Gegenstände ausgedehnt, und meinte Eusebius, es sei θρασυ καὶ προπετὲς, zu behaupten, dass die heiligen Schriftsteller einen Namen für den andern hätten gesetzt haben können; so erklärte Chrysostomus, der Mund der Propheten sei Gottes Mund, und Augustin nennt die Apostel die Hände, die das von Christus Dictirte niederschreiben, und redet von dem *venerabilis stilus spiritus sancti. Nullum eorum librorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credo;* und wenn irgend etwas Anstoss erweckt, so ist diess *nil aliud, quam mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime non intellexisse non ambigam.* Gregor der Grosse hält es für überflüssig, bei einem heiligen Schriftsteller nach dem Verfasser zu fragen, da der eigentliche Autor doch nur der heilige Geist sei. Diess bestimmt späterhin Fredegis von Tours dahin, *ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum spiritus sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba eis extrinsecus in ora eorum formârit.* Thomas von Aquino freilich, obgleich er Gott als den *auctor scripturae* bezeichnet, unterscheidet eine *revelatio expressa* von dem Instinct, den der Prophet unbewusst habe, und nimmt eine vierfache prophetische Mittheilung an: durch innere Erleuchtung, durch Mittheilung von Ideen, durch Phantasiebilder und durch Anschauung sinnlicher Gegenstände. Dagegen verlor der streng biblische Inspirationsbegriff dadurch viel von seiner Bedeutung bei den Mystikern des Mittelalters, dass dieselben eine fortwährende göttliche Offenbarung und Inspiration statuirten.

Seine höchste Steigerung erhielt der Inspirationsbegriff innerhalb der protestantischen Kirche, zum Theil in Folge freierer Ansichten, die durch die katholische Kirche und die Arminianer vertreten waren. *Modo summa constet,* sagt Erasmus, *earum rerum, de quibus agitur et unde cardo pendet nostrae salutis; spiritus ille divinus passus est suos ignorare quaedam et labi erroreque alicubi judicio seu affectu, nullo damno evangelii.* Bellarmin lehrt, dass die heiligen Schriftsteller den Entschluss zum Schreiben *pro re nota* selbst gefasst haben und setzt auf Seiten Gottes die *directio* oder Assistenz, welche die menschliche

Selbstthätigkeit gewähren lässt: ***Deus non semper revelavit ea, quae scripturi erant, sed concitavit tantum, ut scriberent ea, quae vel viderant, vel audierant, quorum recordabantur, et simul adstitit, ne quid falsi scriberent, ita ut aliter adfuerit deus prophetis, aliter historicis.*** Aehnliche freiere Ansichten stellten im Interesse der Vernunft die Arminianer auf. ***Sicut*** (sagt Limborch) ***instinctu spiritus sancti ad scribendum se accinxerunt, ita etiam in scribendo directi fuerunt adeo, ut errorem nullum committere potuerint nec in sensu ipso exprimendo, nec in verbis sensum exprimentibus divinum conscribendis aut dictandis. Ac si quaedam non exacte definierint, fuere ea non res fidei. Libellos hos,*** sagt Episcopius, ***in unum codicem digestos fuisse non divino jussu aut impulsu, sed consilio studioque humano licet sancto pioque.*** Aehnlich Grotius: ***non omnes libros, qui sunt in ebraeo canone dictatos a spiritu sancto, scriptos esse cum pio animi motu non nego, sed dictari a spiritu sancto historias necesse non erat, satis fuit, scriptorem memoria valere circa res spectatas.***

Dagegen bildeten nun die lutherischen Dogmatiker die strenge Inspirationstheorie in der Weise aus, dass zunächst in der heiligen Schrift ausschliesslich die Thätigkeit Gottes wirksam ist, und die heiligen Schriftsteller nur ***dei amanuenses, Christi manus et spiritus sancti tabelliones seu notarii*** sind, wonach sowohl der ***impulsus ad scribendum,*** als auch die ***suggestio rerum et verborum*** der göttlichen Thätigkeit zufielen und Alles unterm Schreiben ***intellectui eorum quasi in calamum dictata sunt.*** Daraus folgt dann weiter, dass der ganze Inhalt der Schrift in jedem Theile auf gleiche Weise göttlich inspirirt ist. ***Omnes,*** sagt Quenstädt, ***et singulae res sive naturaliter incognitae sive naturaliter cognoscibiles sive naturaliter notae singulari spiritus sancti suggestioni, dictamini et inspirationi acceptae ferendae sunt.*** In Bezug auf die bei den heiligen Schriftstellern vorkommenden individuellen Differenzen aber wird geantwortet: ***spiritum sese accommodasse in suggerendis verborum conceptibus ad indolem et conceptionem amanuensium.*** Ist also Alles in der Schrift quantitativ von Gott, so ist auch qualitativ Alles infallibel und unfehlbar. ***In scriptura sacra,*** sagt Quenstädt, ***nullum est mendacium, nulla falsitas, nullus vel minimus error sive in rebus, sive in verbis, sed omnia et singula sunt verissima, quaecunque in illa traduntur, sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive***

historica, chronologica, topographica, onomastica, nullaque ignorantia, incogitantia aut oblivio, nullus memoriae lapsus spiritus sancti amanuensis in consignandis libris sacris tribui potest aut debet. Demgemäss beruhte, hinsichtlich der Auffassung der Schrift, die *fides divina* auf dem *testimonium spiritus sancti*, die *fides humana* auf den *affectiones scripturae*, welche zunächst *affectiones primariae* sind, nämlich: *divina auctoritas, veritas, perfectio, perspicuitas seu semet ipsam interpretandi facultas, efficacia divina;* sodann *secundariae*, nämlich: *necessitas, integritas et perennitas, puritas et sinceritas fontium, authentica dignitas.*

Gegen diese Buchstabenorthodoxie trat zunächst die Mystik des Reformationszeitalters auf und lehrte, dass es der todte Buchstabe nicht thue, sondern der lebendige Christus das Buch sei, darin wir lesen und woraus wir lernen sollen. Und Spener, obgleich er im Gegensatze zum Quäkerthum die göttliche Wahrheit für die Regel unseres Gefühls erklärte, erklärt sich doch gegen die Unselbstständigkeit und Passivität der heiligen Schriftsteller: *utique quae apostoli prolocuti sunt, intellexere nec psittaci instar sonos protulere; intellectus autem suas requirit imagines vel conceptus, quas format seu ex se elicitas vel aliunde oblatas.* In Folge solcher Opposition nahm man mehrere Grade der Inspiration an, deren Pfaff drei nennt: *revelatio immediata in vaticiniis seu mysteriis, directio immediata in recensione factorum vel in firmatione dogmatum per argumentorum deductionem facienda*, und *permissio divina in iis scribendis, ad quae exaranda spiritus sanctus non existimaverat, eos sua vel revelatione vel directione opus habere.* Die Zweifel an der strengen kirchlichen Inspirationstheorie sollte die Accommodationstheorie beschwichtigen, welche besonders auf das Dämonische, Wunderbare angewandt wurde, indem man annahm, dass Christus und die Apostel sich zu den Schwächen und Vorurtheilen der Zeitgenossen herabgelassen haben, bis endlich der Rationalismus zu dem Bekenntniss gelangte, dass auch Christus und die Apostel wenigstens in den nicht das Wesentliche der Religion betreffenden Dingen sich konnten geirrt haben, und dass in solchen ausserwesentlichen Dingen die heiligen Schriftsteller die Sachen eben nur so gut darstellten, wie sie konnten. Schleiermacher fasste die Schriften des Neuen Testaments als die primitiven Erzeugnisse des christlichen Geistes überhaupt.

Die historisch-kritische Betrachtung der Schriften des Alten und Neuen Testaments löst die Inspirationstheorie auf; ebenso erhält durch diese Betrachtungsweise, welche für die heutige Wissenschaft die einzig mögliche ist, die Lehre von der menschlichen Glaubwürdigkeit oder Axiopistie des Kanons einen andern Sinn, als sie auf dem Standpunkt der ideal-dogmatischen (gläubigen) Ansicht des Kanons haben konnte. Die Untersuchung der allgemeinen Gründe, welche den Glauben der Kirche rechtfertigen, dass die biblischen Bücher wirklich göttlich inspirirt und ihrem Inhalt nach göttliche Offenbarung seien, führt den Beweis der Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften aus ihrer Authentie, Integrität und Wahrhaftigkeit. Die Frage nach der Authenticität geht aus vom Zweifel an der Wahrheit der Zeugnisse, welche von nichtbiblischen Schriftstellern für die Aechtheit der biblischen Schriften beigebracht worden, oder vom Zweifel an der sachlichen Wahrheit dieser Bücher, indem die Widersprüche derselben gegen ihre lokale und temporelle Umgebung, gegen die ganze Culturwelt, aus deren Mitte sie hervorgegangen sein sollen, aufgezeigt werden, oder endlich vom Zweifel an dem innern Zusammenhang der Schriften selbst, an ihrer Uebereinstimmung mit sich selbst. Um den Beweis der Authentie zu führen, müssen diese Zweifel zurückgewiesen und widerlegt werden. Der Beweis der Integrität der heiligen Schriften hat darzuthun, dass dieselben von ihrer ersten Aufzeichnung an bis auf die Gegenwart wesentlich unverändert, unverstümmelt, mit dem nämlichen Inhalt und Umfang geblieben sind; ein solcher Beweis kann nicht durch die Behauptung geführt werden, dass ihr göttlicher Urheber ein besonderes Interesse an ihrer Erhaltung gehabt und sie unter seine besondere Fürsorge gestellt habe, sondern nur aus dem Inhalte dieser Bücher selbst. Die Frage nach der Wahrhaftigkeit derselben dreht sich darum, ob die Verfasser derselben weder sich selbst, noch Andere absichtlich getäuscht haben; den Beweis dafür hat man sich bisher sehr leicht gemacht, indem man plausibel zu machen suchte, dass die Verfasser die Wahrheit sagen konnten, wollten und mussten. Die Gründe, auf welche sich ein solcher Beweis allein stützen kann, sind vielmehr: der Mangel eines Grundes, der einen Betrug begreiflich machte; die Naivetät und Unbefangenheit, sowie die Absichtslosigkeit der Darstellung; endlich die Verschiedenheit und Differenz der biblischen Schriften unter einander selbst.

Für die historisch-kritische Betrachtung der biblischen Schriften besteht deren Axiopistie in der Darlegung dessen, als was sie sich in Folge gründlicher Untersuchung ihres Inhaltes darstellen, mögen sie auch nicht von den Verfassern herrühren, deren Namen sie an der Spitze tragen. Ebenso besteht auf diesem historisch-kritischen Standpunkte der wahre Sinn ihrer Theopneustie darin, dass sie sich auf die geschichtliche Vorbereitung und Stiftung der christlichen Religion beziehen und diejenigen geschichtlichen Dokumente enthalten, welche die vorbereitenden Entwickelungsstufen für das geschichtliche Auftreten des Christenthums (Schriften des Alten Testaments) und die ursprüngliche Entwickelung des Christenthums selbst (Schriften des Neuen Testaments) darstellen. Wird die göttliche Offenbarung mit Lessing als die religiöse Erziehung des Menschengeschlechts aufgefasst, so sind die biblischen Schriften derjenige Theil der Geschichte dieser Offenbarung, welcher die Entwickelung der jüdischen Religion zum Christenthume hin und den geschichtlichen Hervorgang des Christenthums aus dem Judenthum zur Anschauung bringt. In diesem Sinne, zur Wahrheit ihres Begriffs erhoben, ist die Theopneustie das Band der Einheit für das Ganze der Bibel.

Denn über das Verhältniss des Alten zum Neuen Testament haben sich in der Geschichte der christlichen Kirche die verschiedensten Ansichten geltend gemacht, die sich zwischen den beiden Extremen einer Vermischung und einer Trennung beider hin und her bewegen. Der Grundsatz der alten Kirche: ***novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet***, ist insofern ganz richtig, als das Judenthum mit seinem Gesetze der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν*, wie Paulus sagt, gewesen ist und sich als eine grossartige Weissagung auf das Christenthum darstellt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist schon im Kolosserbrief (2, 17) und im Hebräerbrief (10, 1) die jüdische Theokratie mit ihren Bildungen und Gestaltungen als eine *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* im Gegensatze der *αὐτὴ εἰκὼν τῶν πραγμάτων* aufgefasst worden, ein Verhältniss, welches zu vielfachen Spielereien der religiösen Phantasie Anlass gab, indem vorbildliche Beziehungen oder Typen willkürlich in das Alte Testament hineingetragen wurden (***typi illati***), statt dass man sich mit denjenigen begnügt hätte, welche wirklich darin liegen (***typi innati***) und welche allein den Gegenstand einer Typologie oder Typik bilden

können. Am Deutlichsten zeigt sich das innere Band zwischen dem Alten und Neuen Testament in den messianischen Weissagungen des erstern, deren Beziehung auf Christus zum Gegenstand einer besondern wissenschaftlichen Behandlung gemacht worden ist.

Konnte nun in gewissem Sinne mit Recht die ganze Bibel Eine Christologie genannt werden, sofern Christus der Mittelpunkt des Alten und Neuen Testaments ist; so ist es hauptsächlich das Ziel der biblischen Theologie, die Wahrheit dieses Gedankens dadurch darzuthun, dass die religiöse Entwickelung des Judenthums in ihrem Zusammenhange mit der des Urchristenthums auf der Grundlage der Resultate einer historisch-kritischen Betrachtung vor Augen geführt wird.

Erste Abtheilung.

Die biblische Theologie des Alten Testaments.

Erster Abschnitt.

Allgemeine historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament.

§. 5.

Die Grundsprache des Alten Testaments.

Der bei Weitem grösste Theil der Schriften des Alten Testaments war in der von den Hebräern oder Israeliten in der Zeit ihrer Selbstständigkeit gesprochenen hebräischen Sprache geschrieben, welche mit wenigen Abweichungen auch die Sprache der übrigen Bewohner Kanaans, der Phönizier, und der von diesen abstammenden Punier war. Das Hebräische ist ein besonderer Zweig des sogenannten semitischen Sprachstammes, welcher seinen Namen davon hat, dass die meisten der diese Sprachen redenden Völker von Sem abgeleitet werden. Was diesen vorderasiatischen Sprachstamm von den indogermanischen Sprachen unterscheidet, ist in grammatischer Hinsicht: die vielen Kehlhauche, drei Stammbuchstaben, nur zwei Tempora und zwei Geschlechter, der Mangel an Casusendungen, die Bezeichnung der obliquen Casus und des Pronomens durch angehängte Formen (*Suffixa*), der Mangel der Composita; in lexikalischer Hinsicht stimmt derselbe vielfach, besonders in Schall nachahmenden Wurzelwörtern mit den indogermanischen Sprachen überein; die Schrift der Semiten hat das Unvollkommene, dass nur die Consonanten als wirkliche Buchstaben aneinandergereiht werden. Der semitische Sprachstamm theilt sich im Allgemeinen in drei Hauptzweige:

1. der (in das West-Aramäische oder Syrische und das Ost-Aramäische oder Chaldäische sich unterscheidende) aramäische Sprachstamm. Von der ursprünglich in den aramäischen Ländern, Syrien und Mesopotamien, gesprochenen Sprache haben wir keine Denkmäler übrig; ein durch Mischung mit dem Hebräischen entarteter Zweig des Aramäischen ist die dem Hebräischen am Nächsten stehende chaldäische Sprache, die wir allein aus jüdischen Denkmälern kennen; Daniel schrieb in Babylon chaldäisch, und es brachten die Juden diese Sprache aus Babylon mit. Ebenfalls ein Gemisch aus Hebräisch und Aramäisch ist das Samaritanische, das wir ausser der samaritanischen Uebersetzung des Pentateuch nur noch aus einigen kirchlichen Gedichten kennen. Zum aramäischen Zweig gehörte ausserdem der zabische Dialekt, in welchem die Religionsbücher der Zabier oder Nazoräer (Johanneschristen) geschrieben sind, und der palmyrenische Dialekt, der sich auf palmyrenischen Inschriften findet.

Ein neuaramäischer Dialekt ist die syrische Sprache, welche sich bei den christlichen Syrern in Edessa und Nisibis ausbildete; das älteste syrische Dokument ist die am Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts entstandene syrische Bibelübersetzung, Peschito (d. h. die einfache, treue) genannt. Seit dieser Zeit erblühte eine reiche kirchliche Literatur in Syrien; schon der im Zeitalter der Antonine lebende syrische Gnostiker Bardesanes hatte sich als Hymnendichter ausgezeichnet, und Ephraem der Syrer war ein berühmter Theologe der rechtgläubigen Kirche im vierten Jahrhundert. Der letzte Schriftsteller der Syrer war Barhebräus im dreizehnten Jahrhundert, seit welcher Zeit die syrische Sprache durch die arabische verdrängt und auf wenige Distrikte eingeschränkt wurde. Die handschriftlichen Schätze der syrischen Literatur finden sich besonders in der vatikanischen Bibliothek.

2. Der kanaanitische Zweig umfasst ausser dem Hebräischen das Phönizische, welches aus vorchristlichen Münzen und Inschriften bekannt ist, und das talmudische Idiom, welches dem biblischen Hebraismus am Nächsten steht, besonders in der ältern Mischna, schon weniger in der Gemara.

3. Der arabische Zweig (wovon das Aethiopische oder die Geezsprache ein älterer Nebenzweig und Ueberbleibsel des seit Muhammed verdrängten südarabischen oder himjaritischen

Dialekts ist) ist bei Weitem der wichtigste unter den stammverwandten Sprachen. Der koreischitische Dialekt hat im nordwestlichen Arabien schon vor Muhammed und seitdem als Schriftsprache, in der auch der Koran geschrieben ist, bis in's fünfzehnte Jahrhundert geblüht, seit welcher Zeit sich die heutige arabische Volkssprache bildete.

Ueber die Entstehungs- und Bildungsgeschichte der Muttersprache des hebräischen oder israelitischen Volkes in der Zeit seiner Selbstständigkeit fehlen uns nähere Nachrichten. In der hebräischen Sprache, wie sie uns in den Urkunden des Alten Testaments vorliegt, lassen sich zwei Zeitalter unterscheiden: das goldne bis zum babylonischen Exil und das silberne in und nach dem Exil bis zur Zeit der Makkabäer (um's Jahr 160 v. Chr.), in welcher Zeit sich das Hebräische dem verwandten ostaramäischen oder chaldäischen Dialekt annäherte. Nach dem Exil starb allmählich das Hebräische im Munde des Volkes aus und blieb nur noch als gelehrte und Schriftsprache übrig. Seitdem begannen die Juden ihren heiligen Codex theils zu erklären und kritisch zu bearbeiten, theils in die herrschend gewordenen Landessprachen zu übersetzen.

§. 6.

Uebersetzungen des Alten Testaments.

1. Die alexandrinische Uebersetzung (Septuaginta) ist die älteste Uebersetzung des Alten Testaments. Sie ist der Sage nach auf Veranlassung des Demetrius Phalereus unter dem ägyptischen König Ptolemäus Philadelphus (284—247) durch zwei und siebenzig palästinensische Schriftgelehrte mit dem Pentateuch begonnen worden. Diese jetzt allgemein als Fabel zugestandene Sage weist höchstens nur auf die ungefähre Entstehungszeit dieser griechischen Uebersetzung hin, welche sich durch ihren Charakter als ein Product ägyptischer Juden selbst zu erkennen gibt, wobei eine ältere fragmentarische Synagogenübersetzung zum Grunde gelegen haben mag. Sie ist nicht durch Einen Verfasser, sondern nach und nach entstanden, sowenig sich auch die Zeit der Uebersetzung der einzelnen Bücher bestimmen lässt. Zur Zeit des Enkels des Jesus Sirach (130 v. Chr.) scheint der grösste Theil des Alten Testaments in griechischer Sprache vorhanden gewesen zu sein. In der Spra-

che des seit Alexander dem Grossen in Aegypten herrschenden griechischen *dialectus communis* oder des hellenistischen Dialekts geschrieben, leidet diese Uebersetzung an allzugrosser Wörtlichkeit und mancherlei exegetischer Willkür, welche im Buch Esther und Daniel soweit geht, dass sogar Abweichungen vom Text, Weglassungen und Abkürzungen oder Zusätze und Einschaltungen vorkommen; auch im Hioh und in den Sprüchwörtern finden sich nicht unbedeutende Abweichungen. Von den Hellenisten nahmen auch die palästinensischen Juden sehr bald den Glauben an die Fabel vom Ursprung und an die göttliche Inspiration der Septuaginta an, die von Philo ausschliesslich, von Josephus vorzugsweise benutzt wurde, während sie später in Folge von Streitigkeiten zwischen Juden und Christen in Betreff der Septuaginta den Juden verdächtig und vom Talmud perhorrescirt wurde.

2. Bruchstücke alter griechischer Uebersetzungen von andern Verfassern sind noch vorhanden. So hat ein jüdischer Proselyt aus Synope, Aquila, in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, eine von den Juden der alexandrinischen vorgezogene buchstäblichtreue griechische Uebersetzung geliefert, die auch wahrscheinlich von den Ebioniten angenommen worden war. Ein Proselyt aus Ephesus, Theodotion, unter Commodus oder etwas später, hat die Septuaginta von Neuem bearbeitet, und wurde seine Uebersetzung des Daniel später von den Christen statt der alexandrinischen gebraucht. In Theodotion's Fusstapfen trat der Ebionit Symmachos als Uebersetzer. Bruchstücke von andern anonymen griechischen Uebersetzungen kommen vielfach als Randanmerkungen in den Handschriften der LXX. vor. Den mit der Zeit sehr verderbtgewordenen Text der letztern durch Vergleichung des hebräischen Originals und der übrigen Uebersetzungen kritisch zu verbessern und für den Gebrauch geschickter zu machen, unternahm Origenes in seinem gewöhnlich „Hexapla“ genannten, bis auf wenige Fragmente verloren gegangenen grossen Bibelwerke, worin er den hebräischen Text mit hebräischen und griechischen Buchstaben neben die Uebersetzung des Aquila, des Symmachus, der LXX., des Theodotion columnenweise stellte und den Text der LXX. vorzugsweise aus Theodotion verbesserte. Neue Recensionen des corrumpirten Textes der LXX. unternahmen Lucianus (gest. im Jahre 311) und Hesychius, wovon je-

doch nichts übrig geblieben ist. In dem kläglich verderbten Zustande, welchen unsere heutigen Handschriften der LXX. darstellen, befand sich der Text derselben bereits zur Zeit des Hieronymus, und ist die Textkritik bis jetzt noch nicht über die blosse Sammlung der Varianten hinausgekommen.

3. Als Töchter der alexandrinischen Uebersetzung stellen sich dar: a) die unter dem Namen Itala schon von Augustin benutzte lateinische Uebersetzung der Bibel, welche in den ersten Zeiten des Christenthums entstanden, das Alte Testament nach den Septuaginta wörtlich übersetzte, jedoch nur noch in einzelnen Fragmenten vorhanden ist; b) die durch Hieronymus um's Jahr 382 unternommene Verbesserung und kritische Bearbeitung der Itala; von seiner Bearbeitung des Alten Testaments ging jedoch der grösste Theil schon bei seinen Lebzeiten verloren, und ist ausser den beiden Psaltern nur Hiob gedruckt; c) mehrere nach den LXX. verfertigte syrische Uebersetzungen, insbesondere eine im Jahr 617 von dem Bischof Paul von Tela zu Alexandrien verfertigte, von welcher ein grosser Theil gedruckt ist, und eine im achten Jahrhundert durch Jakob von Edessa im Anschluss an die LXX. und Theodotion gefertigte, welche sich in Pariser Handschriften findet; d) die von einem unbekannten christlichen Verfasser im vierten Jahrhundert gefertigte Uebersetzung der Bibel in die äthiopische oder Geezsprache legte beim Alten Testamente die LXX. zum Grunde und wurde auch von den äthiopischen Juden benutzt; obgleich handschriftlich vollständig in Europa vorhanden, sind doch nur einzelne Theile davon gedruckt; e) die um das vierte Jahrhundert nach den LXX. gefertigten ägyptischen Bibelübersetzungen sind: eine solche im koptisch-memphitischen (niederägyptischen) und eine im sahidischen oder thebaidischen (oberägyptischen) Dialekt; von ersterer sind ganze Bücher, von letzterer nur Fragmente gedruckt; f) die um's Jahr 410 von Miesrob gefertigte armenische Uebersetzung der Bibel folgt im Alten Testament den LXX., im Daniel dem Theodotion; g) die nach griechischen Handschriften, im Alten Testament nach den LXX. im sechsten Jahrhundert verfertigte georgische Uebersetzung; h) die ursprünglich aus der Itala verfertigte (wahrscheinlich auf Methodius und Cyrillus im neunten Jahrhundert zurückzuführende) slavische Uebersetzung wurde später (im vierzehnten Jahrhundert) nach griechischen Handschriften verändert; i) meh-

rere arabische Uebersetzungen (der Propheten, der salomonischen Schriften, des Buchs Esra, der Psalmen.)

4. Von geringem Werthe ist eine *versio Veneta* mehrerer Bücher des Alten Testaments, welche sich auf der St. Marcusbibliothek zu Venedig befindet und im Mittelalter theils nach den LXX., theils nach dem masorethischen (punctirten) Texte angefertigt ist.

5. Da zur Zeit Jesu das Althebräische nicht mehr Volkssprache war, sondern dem Aramäischen oder Chaldäischen Platz gemacht hatte, der wichtigste Theil des jüdischen Gottesdienstes am Sabbath aber in dem Vorlesen von biblischen Abschnitten (Paraschen und Haphtharen) bestand; so entstand das Bedürfniss, an die Stelle der in chaldäischer Sprache mündlich gegebenen Erläuterungen solcher Lesestücke, eine schriftliche Uebersetzung derselben in die chaldäische Volkssprache zu setzen. So entstanden durch die palästinensischen und babylonischen Juden die chaldäischen Uebersetzungen oder sogenannten Targums (Paraphrasen), wovon sich eine Spur bei Matth. 27, 46 findet; ebenso wird ein geschriebener Targum über den Hiob aus der Mitte des ersten Jahrhunderts erwähnt. Die jetzt noch vorhandenen Targumim werden von den Juden selbst für spätere Aufzeichnungen älterer Ueberlieferungen ausgegeben und sind hinsichtlich der Punktation und des Textes in keinem guten Zustand. Das Targum des Onkelos über den Pentateuch scheint aus dem ersten christlichen Jahrhundert herzurühren und ist eine in reiner chaldäischer Sprache geschriebene, sehr treue und wörtliche Uebersetzung, die sich jedoch in der Erklärung der Tropen, der Wegschaffung der Anthropopathien und Obscönitäten mancherlei Freiheiten erlaubt. Das Targum Jonathans, des Sohnes Uziels, über die Propheten ist etwas jünger, als jenes erstgenannte, da Jonathan Stellen des Pentateuch nach Onkelos citirt, auch weniger treu und mehr paraphrastisch übersetzt. Ein anderes Targum über den Pentateuch wird von spätern Schriftstellern demselben Jonathan beigelegt, welches aber in einem palästinensischen Dialekt des Aramäischen geschrieben ist und sich auch sonst als ein Product aus späterer Zeit charakterisirt. Eine verschiedene Recension des vorigen ist das sogenannte jerusalemische Targum über den Pentateuch, das sich nur über einzelne Verse und oft nur abgerissene Worte erstreckt. Ausserdem haben wir ein der nachtalmudischen Pe-

riode angehöriges Targum über die Bücher Ruth, Esther, Klagelieder, Prediger und Hoheslied, zwei weitere Targums über das Buch Esther, ein solches über die übrigen Hagiographa (Psalmen, Hiob und Sprüche Salomo's) und ein solches über die Chronik.

6. Eine samaritanische Uebersetzung des samaritanischen Textes vom Pentateuch liegt der jüngern, bei Kirchenvätern des dritten und vierten Jahrhunderts in Bruchstücken vorkommenden griechisch-samaritanischen Uebersetzung zum Grunde.

7. Eine der ältesten Bibelübersetzungen ist die bei den syrischen Christen geltende Peschito (d. h. die einfache, treue), welche zuerst durch Ephräm den Syrer (gest. im Jahr 378) bezeugt wird und am Ende des zweiten Jahrhunderts entstanden sein mag. Als ihr Verfasser wird bald ein Jude, bald ein Judenchrist angenommen, bald auch die Uebersetzung auf mehrere Verfasser zurückgeführt. Sie umfasst bloss die kanonischen Bücher des Alten Testaments. Die syrische Uebersetzung der Apokryphen gehört nicht zur Peschito, welche sich gewissenhaft an den hebräischen Text anschliesst, nur zuweilen zu den LXX. sich hinneigt. Von der Peschito abhängig sind mehrere arabische Uebersetzungen einzelner Bücher des Alten Testaments (Hiob, Chronik, Richter, Ruth, Samuels, Könige, Psalmen, Pentateuch) aus dem Syrischen. Aus dem jüdisch-hebräischen Text in's Arabische paraphrasirend übersetzt sind dagegen der Pentateuch und Jesaias durch den Rabbi Saadias Gaon (im zehnten Jahrhundert), ferner das Buch Josua in einer in den Polyglotten gedruckten Uebersetzung; endlich eine von einem afrikanischen Juden in dem dreizehnten Jahrhundert verfasste Uebersetzung des Pentateuch. Nach dem Untergang ihrer Sprache hatten die Samaritaner eine Zeitlang die arabische Uebersetzung des Saadias gebraucht, bis der Samaritaner Abu Said (im eilften oder zwölften Jahrhundert) eine arabische Uebersetzung aus dem samaritanischen Pentateuch verfertigte, wobei er die Uebersetzung des Saadias benutzte und hin und wieder zum jüdischen Text sich hinneigte. Eine persische Uebersetzung des Pentateuch lieferte der Jude Jakob, des Joseph Tawus' Sohn, die frühestens in das neunte Jahrhundert zu setzen ist.

8. Während Hieronymus die alte lateinische Uebersetzung verbesserte, wurde er von Freunden zu einer eignen lateinischen Uebersetzung der Bibel aufgefordert, die er in der

Zeit vom Jahre 385 bis 405 zu Stande brachte und die trotz manchen Spuren von Eilfertigkeit ein Meisterwerk genannt werden darf. Obgleich Hieronymus wegen dieser Arbeit von vielen seiner Zeitgenossen angefeindet und verketzert wurde, so wurde dieselbe doch von andern Seiten günstig aufgenommen und auch von Augustin, der Anfangs darüber Bedenklichkeiten geäussert hatte, gebilligt und benutzt. Diese Uebersetzung hatte im sechsten Jahrhundert bereits in Rom neben der alten lateinischen Uebersetzung Ansehen gewonnen und wurde allmählich die allgemeine Kirchenübersetzung. Da sie jedoch bald von den Abschreibern absichtlich oder unabsichtlich vielfach verderbt worden war, so versuchte auf Karls des Grossen Befehl zu Anfang des neunten Jahrhunderts Alcuin eine freilich nicht besonders gelungene Verbesserung derselben; einen ähnlichen Versuch machte im eilften Jahrhundert der Erzbischof Lanfrank von Canterbury, im zwölften der Cardinal Nicolaus, um welche Zeit auch die sogenannten *correctoria biblica* aufkamen. Als man angefangen hatte, die Vulgata zu drucken, trat die Verschiedenheit des Textes recht augenscheinlich hervor. Das Tridentinische Concil erklärte diese Uebersetzung für die kirchlich-authentische: *Synodus sacrosancta* (heisst es im zweiten Decret der vierten Sitzung) *considerans, non parum utilitatis accedere posse ecclesiae dei, si ex omnibus latinis editionibus quae circumferuntur sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat.* Zugleich beabsichtigte die Synode eine authentische Ausgabe der Vulgata, welche der päpstliche Stuhl im Jahre 1590 veröffentlichen liess und auf deren Grundlage alle spätere Ausgaben ruhen. Nach dieser Vulgata wurde die Bibel auch in's Angelsächsische, Arabische und Persische zum Gebrauch der römischen Christen übertragen.

§. 7.

Geschichte des Alttestamentlichen Textes.

Die Geschichte des Alttestamentlichen Textes theilt sich in drei Hauptperioden: 1. vor der Schliessung des Kanons, 2. bis zum Talmud, 3. bis zur Erfindung der Buchdruckerkunst.

1. Die Entstehung der samaritanisch-alexandrinischen Textesrecension des Pentateuch. Obgleich von manchen Seiten angenommen wird, dass der Pentateuch schon vor der Trennung des Reichs zu den Samaritanern gekommen sei, so erweist sich diess doch durch die kritisch-constatirte spätere Abfassung und Sammlung des Pentateuchs im Ganzen als unbegründet; die Entstehung des samaritanischen Pentateuchs fällt vielmehr gleichzeitig mit der Erbauung des samaritanischen Tempels und der Selbstständigkeit einer samaritanischen Secte. Die Bedeutung des samaritanischen Textes ist, nach vorausgegangener einseitiger Ueberschätzung oder Verwerfung desselben, erst in neuerer Zeit durch Gesenius (1815) richtig gewürdigt und dahin bestimmt worden, dass die meisten eigenthümlichen Lesarten dieses Textes unkritisch sind. Was aber die der alexandrinischen Uebersetzung vom Jeremia und überhaupt zum Grunde liegende eigenthümliche Recension angeht, so schwankt noch das Urtheil der Kritik über deren Werth im Verhältniss zum masorethischen Text, welcher letztere jedoch im Allgemeinen als der kritischere den Vorzug verdient.

2. Die palästinensischen und babylonischen Juden waren in Bezug auf den Text des Alten Testaments sorgfältiger als die Samaritaner und Alexandriner, und scheint die späterhin festgesetzte Textesgestalt schon zur Zeit Christi bestanden zu haben. Von Origines wurde bei seinen Hexapla ein der masorethischen Textesrecension verwandter Codex benutzt; Hieronymus hatte palästinensische Lehrer und Handschriften zur Seite, wesshalb seine Uebersetzung sich ziemlich genau an die heutige jüdische Textesgestalt anschliesst. Der Talmud gedenkt gewisser kritischer Verbesserungen, die von den Kritikern mit dem Bibeltext vorgenommen worden seien. Nach dem Abschlusse des Talmud (seit dem sechsten Jahrhundert) sammelten die jüdischen Schriftgelehrten, besonders die Schule zu Tiberias, einen Vorrath von kritischen, grammatischen, orthographischen u. a. Bemerkungen zum Text des Alten Testaments, welcher erst mündlich überliefert, unter dem Namen Masora oder Masoreth (von *masar i. e. tradidit*), und dann niedergeschrieben, theils in eigne Bücher zusammengestellt, theils am Rande der Bibelhandschriften beigefügt wurde. Diese Verbesserungen sind in dem sogenannten Keri (*i. e. legito*) und Chetbib (*i. e. scriptum*) enthalten; wozu noch Conjecturen über schwierige Wörter kamen. Ein aus dem eilften

Jahrhundert überkommenes rabbinisches Verzeichniss von verschiedenen Lesarten der abendländischen und morgenländischen Juden in Bezug auf Vokale und Accente lässt darauf schliessen, dass damals die Punktation des Textes bereits abgeschlossen und die unpunktirten Handschriften ausser Gebrauch gekommen waren. Die Rabbinen des Mittelalters hielten sich vorzugsweise an solche Handschriften, welche den Text der Masora am getreuesten enthielten.

3. Nachdem zuerst seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts einzelne Theile des Alten Testaments im Druck erschienen waren, sind als Haupt-Ausgaben oder Recensionen des Ganzen folgende zu nennen: 1. die zu Soncino im Jahr 1488 erschienene, welcher sich die zu Brescia im Jahr 1494 erschienene (von Luther benutzte) anschliesst; 2. die im Jahr 1514—1517 erschienene Complutensische Polyglottenbibel; 3. die in Venedig im Jahre 1526 erschienene rabbinische Bibel; 4. die 1569—1572 zu Antwerpen erschienene Polyglottenbibel; 5. die 1587 in Hamburg von Elias Hutter herausgegebene Bibel; 6. die im Jahr 1611 in Basel erschienene Buxtorf'sche Handausgabe; 7. die im Jahr 1661 zu Amsterdam mit Leusden's Vorrede bei Atbias erschienene Ausgabe. Rabbinische Bibeln enthalten die grosse Masora und Varianten; daneben wurden von Rabbinen besondere Variantensammlungen besorgt, um den kritischen Apparat beisammen zu haben. Im Ganzen enthalten alle hebräische Handschriften den der Masora zum Grunde liegenden Text, in welchem ohne Zweifel der Urtext der nach dem Exil zum Kanon vereinigten Bücher im Ganzen richtig überliefert ist, sodass die darin allerdings immerhin enthaltenen Fehler mit Unrecht zu Gunsten der alten Uebersetzungen, des samaritanischen Codex und der Conjecturalkritik überschätzt worden sind.

§. 8.

Kritik des Alttestamentlichen Textes.

Hat die Kritik in Bezug auf die biblischen Schriftsteller auszumitteln, was von denselben ursprünglich geschrieben worden, so gehört dazu bei dem Alten Testament zunächst die Kenntniss der urkundlichen Beweismittel und sodann die Beurtheilung ihrer Aussagen nach allgemeinen kritischen Grundsätzen.

1. Die urkundlichen Beweismittel der Alttestamentlichen Kritik. Die Beweismittel für den Text des Alten Testaments vor der Sammlung und Schliessung des Kanons liegen lediglich in den Parallelstellen, wobei jedoch die Aenderungen, welche sich spätere Schriftsteller bei Anführung früherer Stücke mit letztern erlaubten, unangetastet bleiben müssen. Zu den Beweismitteln für den vormasorethischen Text gehören: 1. die Uebersetzungen, aus welchen, wenn sie treu, richtig und unverfälscht sind, der zum Grunde liegende Urtext wenigstens in seinen wesentlichen Zügen sich am besten erkennen lässt; 2. die Anführungen des Talmuds und der ältesten dem Talmud am Nächsten stehenden Rabbinen (Aben Esra, Kimchi, Jarchi, Maimonides), deren Citate als kritische Aussagen, gewissermassen als Bruchstücke alter Handschriften zu betrachten sind; 3. die Anmerkungen der Masora über den Text, welche öfters von ältern Zeugen, wie Origenes und Hieronymus bestätigt werden. Beweismittel für den samaritanischen Text sind: 1. die denselben enthaltenden samaritanischen Handschriften, von welchen im Jahre 1620 die erste nach Europa kam; 2. die samaritanische und die samaritanisch-arabische Uebersetzung des Pentateuchs. Beweismittel für den masorethischen Text sind: 1. die jüdischen Handschriften. Unter diesen enthalten die Synagogenrollen den blossen Text des Pentateuchs, nach authentischen Exemplaren mit der grössten Genauigkeit geschrieben; Privathandschriften, mit chaldäischer Quadratschrift geschrieben, welche bisweilen den hebräischen Text allein, am Häufigsten mit einer Uebersetzung, gewöhnlich mit der chaldäischen Paraphrase enthalten, wobei der Text und die Punkte besonders, oft von verschiedener Hand geschrieben wurden; Privathandschriften, mit rabbinischer Cursiv-Schrift, ohne Punkte und Masora und mit vielen Abbreviaturen geschrieben; 2. die aus Handschriften geflossenen Urausgaben thun dieselben Dienste, wie die Handschriften selbst.

2. Die kritischen Grundsätze. Bei streitenden Aussagen der Zeugen entscheidet weder Menge, noch Alter, sondern allein der kritische Charakter derselben. Die verschiedenen Lesarten (Varianten) können nur danach beurtheilt werden, ob sie sich als ursprüngliche oder als später entstandene charakterisiren. Die Gründe der Ursprünglichkeit sind: a) exegetisch-kritische, welche sich auf die im Text liegende innere Wahr-

scheinlichkeit gründen, dass der Autor so und nicht anders geschrieben habe, nämlich logische Gründe: jede sinnlose und widersprechende Lesart ist gegen eine andere sinngebende und zusammenstimmende zu verwerfen, wenn sonst alle Möglichkeiten, einen passenden Sinn zu erhalten versucht worden sind; sprachliche Gründe: die Sprachrichtigkeit oder Beobachtung der Sprachgesetze, wobei jedoch zu berücksichtigen ist, dass die Sprache der hebräischen Schriftsteller eine grosse Unregelmässigkeit erlaubte; rhetorische Gründe: Gesetze des Vortrags, der *parallelismus membrorum*, obgleich auch hier der oft beliebten Ungebundenheit der hebräischen Schriftsteller Rechnung zu tragen ist; psychologische, in der Eigenthümlichkeit des Schriftstellers liegende Gründe, deren Anwendung jedoch dadurch modificirt wird, dass der schriftstellerische Charakter der hebräischen Schriftsteller meistens sehr schwankend und unausgebildet ist; b) historisch-kritische Gründe der Ursprünglichkeit sind die Regel, dass diejenige Lesart die ursprüngliche ist, aus welcher sich die Entstehung der übrigen erklären lässt, so dass also in den meisten Fällen die schwerere Lesart der leichtern vorzuziehen sein wird. Der samaritanische Text und die Uebersetzungen halten es meist mit den leichtern Lesarten, wodurch ein günstiges Vorurtheil für den masorethischen Text begründet wird. Nur wo nach besonnenster Prüfung der vorliegende Text keinen oder nur einen widersprechenden Sinn gibt, und keine Zeugen eine Auskunft an die Hand geben, darf zur kritischen Muthmassung (Conjectur) geschritten werden.

§. 9.

Hermeneutische Grundsätze.

Hat in Bezug auf den Bibeltext die Kritik das dreifache Geschäft, die durch mechanische Fehler (Corruption) oder Absicht (Interpolation) entstandenen falschen Lesarten zu entdecken, sodann die vorhandenen urkundlichen Lesarten einer vergleichenden Prüfung zu unterwerfen, oder endlich sich für Eine Lesart divinatorisch zu entscheiden, so dass die Urgestalt des Textes womöglich gewonnen wird; so hat der Besitz des richtigen Textes nur für das Verständniss des Inhaltes der Schriften selbst Interesse. An die Kritik des Textes schliesst sich somit die Kunst der Auslegung (Exegese) oder Hermeneutik an, wel-

che in den heiligen Schriften den ursprünglichen, vom Verfasser gedachten, historisch darin enthaltenen Sinn zu ermitteln hat. In Bezug auf die Bibel ist die Auslegung theils eine philologische, welche wesentlich den Sprachgesetzen folgt (grammatische) und sich in die innern und äussern Verhältnisse des Verfassers versetzt (psychologische Auslegung); theils ist sie eine theologische, welche das weltgeschichtliche und das religiöse Interesse des Inhaltes der heiligen Schriften in's Auge fasst.

1. Die philologische Auslegung des Alten Testaments bezieht sich zunächst auf die grammatische und lexikalische Seite der hebräischen Sprache (*philologia sacra*) und setzt von Seiten des Exegeten eine gründliche und sichere gelehrte Kenntniss derselben voraus; sodann auf den psychologischen Gedankenkreis und Gedankenzusammenhang des Verfassers, wobei historische, geographische, archäologische Kenntnisse zu Hülfe kommen, um Alles im Geist der Zeit, des Volkes und des eigenthümlichen Kreises, in welchem der Verfasser lebte, aufzufassen und die Einheit dieser einzelnen Elemente in der Individualität des Schriftstellers zu entdecken.

2. Die theologische Auslegung des Alten Testaments bezieht sich zunächst auf die geschichtliche Seite des darin niedergelegten Inhaltes, sofern dieser nur unter dem Gesichtspunkte successiver geschichtlicher Entwickelung, durch das Festhalten der geschichtlichen Beziehung des Frühern zum Spätern richtig verstanden wird; sodann auf das eigentlich religiöse Element in seiner Einheit mit dem sittlichen, sofern die biblischen Urkunden als Urkunden der fortschreitenden Entwickelung des religiös-sittlichen Lebens sich darstellen.

Ist das höchste Gesetz der Hermeneutik die Auslegung des im Text liegenden Inhaltes, so steht diesem quantitativ der Fehler entgegen, dass etwas nicht darin Liegendes hineingetragen oder nicht Alles ausgelegt wird, was darin liegt. Einseitige oder verkehrte Auslegungen sind aber: a) die allegorische, welche von der Voraussetzung ausgehend, dass Gott in das Wort oder die Rede des Menschen, durch den er in der heiligen Schrift redet, alles Mögliche hineingelegt, über den eigentlichen grammatisch-historischen Sinn der Worte hinausgeht und darin einen tiefer liegenden Vorstellungskreis angedeutet findet; b) die anagogisch-mystische, welche den ganzen Schriftinhalt auf überirdische und himmlische Dinge bezieht und

in der sogenannten kabbalistischen Auslegung und ihrer geheimen Zahlenmystik ihre äusserste Ausartung hat; c) die kirchlich-traditionelle Auslegung, welche nach dem *consensus patrum*, im Geiste der Concilien, kirchlichen Symbole, liturgischen Bücher u. s. w. die Schrift erklären will; d) die moralisch-rationalistische Auslegung, welche den einseitigen Standpunkt einer modernen Bildungsstufe in die Schrift hineinzwängt, das specifisch Religiöse des Schriftinhaltes, namentlich Wunder und Weissagungen, gegen die offenbare Meinung der biblischen Schriftsteller willkürlich wegerklärt und durch eine bloss moralische Deutung der darin enthaltenen religiösen Vorstellungen dem Bibeltext offenbaren Zwang anthut. Die einzig wahre Auslegung der Schrift ist die historisch-kritische, welche die Schriftsteller so nimmt und auffasst, wie sie sich selber geben, und nur auf die Ermittelung des ursprünglichen, factischen Sinnes ausgeht.

§. 10.

Die Klassification der Alttestamentlichen Bücher.

Von der Prosa der Hebräer unterscheidet sich ihre poetische Schreibart durch rhythmische und strophische Bewegung, welche den prophetischen und poetischen Büchern der Hebräer eigenthümlich ist. In den rhythmischen Büchern ist das Verhältniss der Redeglieder nach dem Gesetze des Ebenmaasses (*parallelismus membrorum*) geordnet, ohne dass die Sylben selbst gemessen werden. Diese gleichförmige Wiederkehr zeigt sich in der Aufeinanderfolge zweier sich entsprechender und einander gegenübergeordneter Satzglieder (Halbverse), die einen tautologischen oder synonymen, oder gegensätzlichen Inhalt haben und oft in sich selbst wieder durch Einschnitte und Ebenmaass unterschieden sind. Die verschiedenen Arten dieses Gliederebenmaasses sind: 1. das Wortebenmaass, d. h. die gleiche Wortzahl in den entsprechenden Gliedern oder Halbversen, womit sich bisweilen auch der Gleichklang am Ende (Reim) verbindet; 2. das Gedankenebenmaass: mit gleichen Gliedern (einfachen Doppelsätzen oder Distichen), worin sich das Ebenmaass der Gedanken im synonymen oder antithetischen oder synthetischen oder identischen Verhältniss der Glieder ausdrückt; oder mit verhältnissmässig ungleichen Gliedern, sodass zwei oder mehrere Satzglieder einem einzigen gegenübergestellt wer-

den; oder mit Doppelgliedern, indem jedes Glied wieder seinen Unterparallelismus hat; 3. das bloss rhythmische, nicht logisch begründete Ebenmaass der Glieder, welches bei gleicher Wortzahl und grösster Ungleichheit der Glieder besteht.

Die rhythmischen Verhältnisse der hebräischen Poesie werden durch die Accente bezeichnet. Auch auf die Verse erstreckt sich das rhythmische Ebenmaass und werden dadurch Strophen gebildet, wie solche in den alphabetischen Gedichten sich finden; oder es werden Strophen durch einen Kehrvers (*refrain*) oder durch etwas Aehnliches bezeichnet.

Man theilt die kanonischen Schriften des Alten Testaments gewöhnlich ein in historische, prophetische und poetische Bücher.

1. Die historischen Bücher enthalten die im Lichte des religiösen Bewusstseins angeschaute Geschichte der jüdischen Theokratie, und zwar deren Gründung mitsammt der theokratischen Gesetzgebung — die Bücher Mose und Josua; die weiteren Schicksale, den Kampf und Untergang der Theokratie — die Bücher der Richter, Samuel's und der Könige und deren Anhang in der Chronik und Ruth; die Geschichte des zweiten, nachexilischen Tempels — die Bücher Esra, Nehemia und Esther. Die historischen Bücher des Alten Testaments entbehren ebensowohl des eigentlichen historischen Bewusstseins, wie der historischen Kunst; ohne feste und wohlgeordnete Chronologie bewegen sie sich auf dem Standpunkt der einseitigen theokratisch-gläubigen Geschichtsanschauung, ohne wahrhaft geschichtlichen Pragmatismus, zum Theil auf dem Boden von Mythen und Sagen. Propheten und Priester waren die Geschichtschreiber, welche in Plan und Darstellungsweise theokratisch-priesterliche Zwecke verfolgten.

2. Die prophetischen Bücher fassen den Zustand des Volkes in der Gegenwart und die Folgen dieses Zustandes für die Zukunft in's Auge, beides zur Warnung und Ermahnung des Volkes, vom Standpunkt der theokratischen Weltansicht aus. Die Verfasser dieser Bücher heissen Propheten, Dolmetscher Gottes, Begeisterte, Männer Gottes, Gesandte Gottes, welche den Willen und das Wort Gottes verkündigten, das sie durch unmittelbare göttliche Offenbarung zu empfangen sich bewusst waren, Späher, Wächter und Seher, welche den Gang der irdischen Dinge, die Gegenwart im Lichte der Theokratie erblickten, und für

die Erhaltung und Vervollkommnung der Theokratie wirkten, indem sie alles Untheokratische im Leben des Volks bekämpften, zur Busse riefen und drohend oder verheissend in die Zukunft wiesen. Ihre Vorhersagungen der Zukunft waren einerseits durch den jedesmaligen geschichtlichen Gesichtskreis der Zeit bedingt, anderntheils auf die Idee göttlicher Vergeltung gegründet, oftmals nur unbestimmte theokratische Hoffnungen und Wünsche oder Drohungen und Besorgnisse. Auf öffentlichen Plätzen vor dem Volke oder im engern Kreise des Hauses sprachen sie in lebendiger Rede ihre erregte, begeisterte Stimmung aus und begleiteten diesen Ausdruck durch symbolische Zeichen oder Visionen. Bei schriftlicher Aufzeichnung ihrer Reden wählten sie einen dem poetischen sich nähernden Ausdruck und schrieben gewöhnlich auch im Ebenmaass der Glieder, nur dass sich deren Rhythmus meist durch grössere Perioden vom poetischen unterschied. Von den ältesten Propheten sind uns keine schriftliche Aufzeichnungen überliefert, und erst mehr als 200 Jahre nach der Stiftung der Prophetenschulen durch Samuel entstand eine eigentliche prophetische Literatur, die erst um's Jahr 800 v. Chr. anfängt.

3 Die poetischen Bücher sind vorherrschend lyrischen Inhalts, womit sich das didaktische Element verbindet. Neben dem didaktischen Elemente war auch das lyrische schon im Prophetismus in einzelnen lyrischen Aufschwüngen und selbst elegischen Herzensergiessungen hervorgetreten. Die religiös-patriotische Lyrik der Hebräer lebte Anfangs, in ihrer einfachern Gestalt, im Munde des Volkes, bis sie durch David und die Prophetenschulen gepflegt, sich allmählich zu ihrer Vollendung entwickelte und selbst noch nach dem Exil aus der Erneuerung des Tempelcultus im Tempelliede sich zu neuem Schwung erhob. Obgleich vorzugsweise im Dienste der Religion stehend, hat doch die hebräische Lyrik auch der Liebe gedient, wovon ein bedeutsames Denkmal im Hohenliede auf uns gekommen ist. Die didaktische Poesie fand bei den Hebräern ihren Ausdruck besonders in Sprüchen. Die reinsten lyrischen Productionen, Hymnen, Lieder, Gebete, Elegien, begegnen uns in den Psalmen.

Für den letzten und höchsten Zweck der biblischen Theologie, aus den heiligen Schriften des Alten Testaments die innere Entwickelung des religiös-sittlichen Volksgeistes, die Geschichte der Religion des Alten Bundes zu erkennen, können diese Ur-

kunden nicht nach dieser ihrer Klassification in historische, prophetische und poetische Bücher, sondern nur nach ihrer geschichtlichen Ordnung, nach ihrer Entstehung und Bedeutung für die Entwickelungsstufen des religiös-sittlichen Lebens im Volke, deren Ausdruck und Denkmäler sie sind, betrachtet werden. Mit Sicherheit beginnt die hebräische Schriftstellerei erst mit dem neunten vorchristlichen Jahrhundert und zwar mit den ältern prophetischen Schriften, welche der Religionsgeschichte des Volkes erst einen festen Halt und Ausgangspunkt geben. Seit dieser Zeit fixirte sich der Inhalt der vorausgegangenen Entwickelungsgeschichte in der Tradition, sozwar dass eine bestimmte geschichtlich begründete Vorstellung über das religiöse Leben des Volkes sich erst aus den Schriften der Propheten gewinnen lässt; denn die historischen Bücher des Alten Testaments haben die Eigenthümlichkeit, dass von ihren theokratisch-priesterlich gesinnten Verfassern das spätere entwikkeltere religiöse Bewusstsein auf die frühern Stufen übertragen und der Inhalt der Tradition (Sagen und Mythen) für geschichtliche Thatsachen genommen wurde. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, reihen sich die einzelnen Bücher des Alten Testaments nach ihrem geschichtlichen Verhältniss und ihrem wesentlichen Lehrgehalt folgenden Hauptstufen der religiösen Entwickelungsgeschichte der Alttestamentlichen Religion ein: 1. das vormosaische oder patriarchalische Zeitalter, 2. die mosaische Periode, 3. das Richterzeitalter, 4. das davidisch-salomonische Zeitalter, 5. das zehnte und neunte Jahrhundert, 6. das assyrische, 7. das chaldäische, 8. das persische, 9. das macedonisch-makkabäische Zeitalter.

Zweiter Abschnitt.

Die einzelnen Bücher des Alten Testaments nach ihrem geschichtlichen Verhältniß und ihrem wesentlichen Lehrgehalt.

§. 11.

Erste Stufe: die Religion der Patriarchen *(oeconomia patriarchalis)*.

Die Notizen über das geschichtliche Verhältniss der ältesten und ursprünglichen Gestalt des religiösen Bewusstseins der

Hebräer oder der sogenannten patriarchalischen Religion sind sehr dürftige Sagen, welche in den Erzählungen des ersten Buchs Mosis überliefert sind und aus denen es sehr schwer ist, positive historische Daten zu gewinnen, da die hebräische Tradition frühere und spätere Elemente mit einander verschmilzt. Offenbar hat die hebräische Religion in ihren Ursprüngen mit den Culten der übrigen stammverwandten semitischen Völker einen gemeinsamen Hintergrund, und alle im Alten Testament über die Religion der hebräischen Urzeit enthaltenen Andeutungen weisen darauf hin, dass dieselbe aus chaldäischer Wurzel entsprungen und dem Natur- und Feuerdienst der übrigen aus Chaldäa herübergewanderten kanaanitischen Stämme verwandt ist. Besteht nun das Wesen des reinen Feuerdienstes in der Anschauung von der reinen Nichtigkeit des Natürlichen, als des Endlichen überhaupt, und der reinen Erhabenheit des Göttlichen, zufolge welcher dasselbe gegen das Natürliche ein rein Negatives ist; und sind für die natürliche Anschauung selbst die Gestirne dieses über die Natürlichkeit rein Erhabene, als die Erscheinung des rein verzehrenden Elementes: so begegnen uns in der Anschauung der Patriarchen deutlich genug die Anklänge an diesen Standpunkt. Das zweite Buch Mosis (6, 3) zeigt, dass der von Moses eingeführte Name Jehovah, d. h. aber nothwendig zugleich die mit diesem Namen verbundene Vorstellung von Gott, den Patriarchen noch nicht offenbart gewesen sei; sondern Gott ging in Gestalt einer F e u e r f l a m m e, wie 1 Mosis 15, 17 erzählt wird, durch die Opferstücke Abraham's. Der unmittelbaren sinnlichen Naturanschauung erschien das Sternenheer des Himmels als Complex freundlicher und schützender Mächte, deren wohlthätiger Einfluss im Feuer des Heerdes als gegenwärtig vorgestellt wurde. Diese Anschauung der Gestirnmächte knüpfte sich zugleich an die freundliche Erinnerung der Geister der Vorfahren, welche als Spender häuslichen Glückes, als Schutzgötter der Familien, in Gestalt der menschenähnlich gestalteten T e r a p h i m von Laban verehrt wurden. 1 Mosis 31, 19. 30 ff. 1 Sam. 19, 13. 16. vgl. mit Richter 18, 5 ff. 17, 5. Zach. 10, 2. Die Vorstellung dieser schützenden Gestirnmächte schloss sich dann zu einer einheitlichen Collektivanschauung von schützender Macht zusammen, welche personificirt und E l j o n oder E l S c h a d d a i (1 Mos. 14, 18 ff.) genannt wurde. Aus ebenderselben Anschauung der Gestirne als einheitlicher Zusammenfassung gött-

licher Mächte erklärt sich auch der in den ältesten Urkunden des Pentateuch vorkommende Gottesname **Elohim**, für welchen Moses (2 Mos. 3, 13 ff. 6, 3) den Namen Jehovah einführte. Die polytheistische Gottesverehrung der Vorfahren Abraham's und namentlich seines Vaters Tharah wird im Buche Josua (24, 2. 14) erwähnt; und den Namen Elohim, der zwar gewöhnlich als *nomen singulare* construirt wird, sehen wir in einigen Stellen wirklich noch als *nomen plurale* construirt, als ob wirklich der Elohim mehrere wären, nämlich in den Stellen 1 Mos. 1, 26. 3, 22. 20, 13 und im Munde Abraham's selbst 1 Mos. 35, 7. Auch wird 1 Mos. 32, 31 der Gottesname Elohim auf untergeordnete göttliche Wesen als Abgeordnete Gottes übertragen, und 1 Mos. 1, 26. 18, 1 ff. findet sich eine Spur von der Vorstellung eines Rathes der Götter, einer himmlischen Rathsversammlung. Ferner findet sich noch bei Jakob der aus dem phönicischen Polytheismus stammende Brauch der **Bätylien** oder heiligen Steine, die beim Schliessen eines Bundes als Denkzeichen errichtet und durch Salbung mit Oel geweiht wurden 1 Mos. 28, 18. 35, 14. Aus solchen heiligen Steinen wurden mit der Zeit Altäre, auf denen Trank- und Brandopfer dargebracht wurden. Die Opferung Isaak's durch seinen Vater Abraham (1 Mos. 22, 1 ff.) erinnert an die dem Gotte Baal-Moloch bei den heidnischen Semiten dargebrachten Menschen- (Kinder-) Opfer.

§. 12.

Zweite Stufe: die mosaische Periode.

1. Der **Volksglaube**. Sowohl während des Aufenthaltes in Aegypten, wo das hebräische Nomaden-Volk, in zwölf Stämme getheilt und durch Aelteste geleitet, im Lande Gosen an der arabischen Grenze wohnte, als auch während des durch die Bedrückungen der Aegypter veranlassten und von Moses geleiteten Auswanderungszuges durch die arabische Wüste, war die Mehrzahl des Volkes nach dem einstimmigen Berichte der Sage dem vorderasiatisch-ägyptischen Gestirndienst ergeben, während freilich die Priestersage des Pentateuch die in der Tradition enthaltenen Elemente des Götzendienstes (2 Mos. 32. 3 Mos. 10, 1—5. 4 Mos. 25. 21, 4—9) zu verwischen und umzudeuten versuchten, damit es nicht scheinen sollte, als habe Jehovah ein götzendienerisches Volk aus Aegypten geführt. Der Prophet **Amos**

legt in seiner (um das Jahr 780 abgefassten) Schrift dem Jehovah die Worte in den Mund: „Habt ihr mir Schlachtopfer und Gaben dargebracht in der Wüste vierzig Jahre, Haus Israel? Ihr truget die Hütte eures Königs und euer Götzenbild Kijun, den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht!“ (Amos 7, 25 f.) Unter diesem Kijun ist ohne Zweifel der auch von den alten Arabern am siebenten, dem Saturn heiligen Tage durch Opfer verehrte Planet Saturn gemeint, welchem in den sabäischen Religionen die erstgebornen Kinder geopfert wurden. Thier- und Menschenopfer wirft auch Ezechiel (20, 26. vgl. mit 16, 30) den Israeliten während des Zugs durch die Wüste vor. Die Sitte, dem Saturn die erstgebornen Kinder zu opfern, wurde durch Moses abgeschafft und dafür später das Substitut eingeführt, sie durch eine Abgabe an die Priester loszukaufen; daraus erklärt sich das im Pentateuch erzählte Wunder vom Sterben der ägyptischen Erstgeburt und von der Erhaltung der hebräischen; sowie sich die im Richterzeitalter sich findenden Menschenopfer (Richter 11, 34—40. 2 Sam. 21, 1—9) aus der früheren götzendienerischen Sitte erklären und überhaupt der spätere Molochdienst im Reiche Juda als Wiederherstellung des alten Saturncultus erscheint, an welchen auch die alte Feier des siebenten Tags bei den Israeliten erinnert. Ein anderes, mit dem Naturdienst der alten Hebräer zusammenhängendes Element war der Schlangencultus (2 Kön. 18, 4. 4 Mos. 21, 5 ff.), dessen Ursprung wahrscheinlich in Aegypten zu suchen ist, wo die Schlange Darstellung des Kneph und Symbol der Heilkraft war. In den spätern symbolischen Gestalten der Seraphim (Jesaia 6, 2) erscheint die Schlange wieder, aber hier zum Attribute Jehovah's herabgesetzt. Ursprünglich aber scheint die von den Israeliten in der Wüste verehrte eherne Schlange (2 Kön. 18, 4) Sinnbild des Göttlichen als wohlthätiger Heilkraft gewesen zu sein.

2. Die Wirksamkeit des Moses bestand im Wesentlichen darin, dass er das Ansehen des ältern Nationalgottes Kijun im Volke dadurch zu befestigen suchte, dass er die Vorstellung desselben, als der in der verzehrenden Feuermacht angeschauten negativen Naturmacht, vergeistigte und zur Anschauung der Erhabenheit des Göttlichen über die Natur in der Gestalt Johovah's erhob. In der Einsamkeit der Wüste war das Nationalgefühl des Moses, dessen Jugendgeschichte durch die spätere

Priestersage (2 Mos. 2) im Gewande der Sage erscheint, zu derjenigen, auf eiuen religiösen Hintergrund gebauten Energie herangereift, die ihn zum Befreier seines Volkes aus der Knechtschaft Aegyptens und zum Reformator des religiösen Bewusstseins der Israeliten befähigte. Der Nationalgott Israel's offenbarte sich ihm in der Feuerflamme aus dem Busche (2 Mos. 3, 2 ff.) als verzehrende Macht gegen die Unterdrücker seines Volkes; durch die Knechtschaft in der Fremde war der nationale und religiöse Gegensatz und mit demselben das treibende Princip der ganzen spätern religiösen Entwickelung des Volkes gegeben, weshalb denn auch mit allem Recht der Auszug aus Aegypten für das spätere Bewusstsein des Volkes das Bild alles Heils und der höchsten göttlichen Gnade geworden ist.

Die Feuersäule, die dem Zug der Israeliten durch die Wüste voranging, war das Symbol des Nationalgottes Jehovah. Das Feuer ist die verzehrende Macht alles einzelnen Daseins in der Natur selbst; diese Anschauung des Göttlichen als verzehrender Macht erhob Moses dadurch zu ihrer eigentlichen Consequenz und selbstständigen Bedeutung, dass er der Vorstellung Gottes die Erhabenheit über die Natur und die Heiligkeit vindicirte und den Nationalgott Kijun-Moloch-Saturn als heiligen, eifrigen Gott dem Volke in der Vorstellung Jehovah's oder Javeh's (d. h. ich werde sein, der ich sein werde) zur Anschauung brachte.

Für die Erkenntniss der mosaischen Wirksamkeit ist der Pentateuch eine höchst unsichere Quelle; bei der Abfassung desselben mosaische Urkunden vorauszusetzen, die dabei zum Grunde lägen, sind wir nicht berechtigt; die spätere Kenntniss des Volkes von der Wirksamkeit Moses reducirt sich vielmehr lediglich auf die mündliche Ueberlieferung. Eine Staatsverfassung hat Moses nicht gegründet und konnte solche bei dem damaligen Zustande des in Stämme getheilten, Ackerbau und ansässiges Leben noch nicht kennenden Nomadenvolkes, welcher sich noch durch das ganze Richterzeitalter erhielt, nicht gründen; nur der Grundgedanke der erst später ausgebildeten theokratisch-politischen Anschauung, die Idee nämlich, dass Jehovah als Nationalgott sein Volk beherrsche und leite, ist im Bewusstsein Jesu entstanden; dagegen sind alle rechtliche und sittliche Verhältnisse, die erst als Folge des Ackerbaus und ansässigen Lebens hervortreten konnten, die Vorstellung vom Grundbesitze, von Erb- und Privatrecht, die danach geordneten Abgaben an die Priester, Elemente des Cul-

tus und Feste, sind nach-mosaischen Ursprungs; das im Pentateuch enthaltene System des Cultus und Priesterwesens war erst im spätern Reiche Juda möglich; die Nachricht, dass der spätere Priesterstamm bei der Eroberung des Landes Kanaan 48 Städte erhalten hätte, ist eine spätere Fiction; die spätern Ritualgesetze sind die Producte einer Jahrhunderte langen Entwickelung, die Symbole des Ritualgesetzes die äussern Gegenbilder des spätern hebräischen Geistes und Producte der nicht von Moses eingesetzten, sondern später entstandenen levitischen Priesterschaft. Jesaias (29, 13) nennt die religiösen Gebräuche des Volkes eingelernte Menschensatzung, was mit dem angeblich göttlichen Ursprung des Ritualgesetzes schlecht zusammenstimmt; und Jeremia (7, 21) behauptet geradezu, dass Jehovah zur Zeit des Auszugs aus Aegypten keine Brand- und Schlacht-Opfergesetze gegeben habe, sondern bloss religiös-sittliche Gebote, und wirft (8, 8) den angeblichen Kennern des Gesetzes vor, dass sie die Bestimmungen desselben verfälscht hätten. Für den einfachen Opfercultus des mosaischen Zeitalters genügte das von Moses auf seine eigne Familie beschränkte Priesterthum; der Sabbath und vielleicht die Neumonde waren die einzigen Feste der mosaischen Zeit.

Moses war ein Prophet und Mittler des Bundes zwischen dem Volke und seinem Nationalgotte. Als Propheten stellt ihn der Pentateuch selbst dar (5 Mos. 34, 10), als solchen die spätern Propheten (Hos. 12, 14. Jerem. 7, 25. 15, 1.); seine göttliche Belehrung oder Offenbarung war das Gesetz (Wort, Recht) Jehovah's und das einzige schriftliche Denkmal seines Geistes die zehn Gebote. Indem er in dem Nationalgotte Jehovah eine heilige Macht erkannte, führte er die übrigen Bestimmungen Jehovah's auf diesen Mittelpunkt zurück und heiligte das rechtliche und sittliche Leben des Volkes durch die Beziehung auf den göttlichen Willen. Die göttliche Heiligkeit galt einestheils als ausschliessendes Princip nach der Seite des natürlichen Daseins und des Naturdienstes, anderntheils als die Norm und Richtschnur des rechtlichen und sittlichen Lebens, sodass die Absonderung Israel's von andern Völkern und die Ausrottung der abgöttischen Kanaaniter die nothwendige Consequenz der mosaischen Gottesanschauung war, während sich dagegen die Vorstellung, dass Israel ein heiliges Priestervolk bilden solle (2 Mos. 19, 6), erst später ausbilden konnte. Sofern Moses alle recht-

liche und sittliche Verhältnisse des Volkes auf die Idee des heiligen Gottes bezog, das Gesetz als den heiligen Willen Jehovah's darstellte und dessen Befolgung oder Uebertretung in unmittelbaren Zusammenhang mit der göttlichen Gerechtigkeit setzte, kann er allerdings als Gründer der jüdischen Theokratie angesehen werden, die sich indessen erst durch Vermittelung der nachfolgenden geschichtlichen Entwickelung des Volkes zu ihrer späteren gediegenen Vollendung ausbildete. „Er zog unter den nomadischen Stämmen der Hebräer umher, Recht und Sitte ordnend, durch persönliche Autorität und geistiges Uebergewicht die Widerstrebenden fesselnd und einzelne bedeutsame Momente des Volkslebens benutzend, um das Volk zu höherem religiös-sittlichem Leben zu gewinnen und zu verpflichten. So gewann er wenigstens den bessern Theil des Volkes, wenn auch die noch fortwährend dem Naturdienst zugeneigte Masse ihm fremd blieb. Und so war er es, der das Wort der Lösung für das im Volksbewusstsein schlummernde Räthsel der Offenbarung aussprach und seinem Volkedie Bahn seiner zukünftigen Entwickelung vorzeichnete" *). Die Gebote des Dekalogs gingen auf die Einheit des Nationalgottes, Scheu vor seiner heiligen Macht, Heiligkeit des Eides und der Verträge, Ehrfurcht vor den Aeltern und dem Alter überhaupt, Keuschheit und Heiligkeit der Ehe, Sicherung fremden Lebens und Eigenthums, und waren somit die einfachen Grundbestimmungen des rechtlich-sittlichen Lebens; somit war „die mosaische Religion nur praktisch und beschränkte sich auf jene Idee vom Einen wahren Gotte, dem treuen Schutzherrn des israelitischen Volkes, war also durchaus keine Glaubenslehre, wie sie sonst unter Juden und Christen genommen wurde" **). Die Wirksamkeit des Moses war der Anfang und Ausgangspunkt einer höhern Entwickelung, welche sich an die durch Moses begonnene und geforderte Vergeistigung des alten sabäischen Nationalgottes Kijun-Moloch-Saturn zum heiligen und erhabenen Gotte des Volkes Israel knüpfte; wie aber die spätere Priestersage von Moses bis auf Samuel kein ähnliches bedeutsam hervorragendes Organ prophetischer Wirksamkeit kannte, so wurde die durch Moses' persönlichen Anstoss und Einfluss eröffnete hö-

*) Das Buch der Religion. 1850. I. S. 371.

**) Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie. S. 82.

here religiös-sittliche Entwickelung des israelitischen Volkslebens später auf Moses als ihren alleinigen Urheber und Träger zurückgeführt und insbesondere auch ganz ungeschichtlich die spätere levitische Gesetzgebung auf ihn als ihren Schöpfer übertragen.

§. 13.

Dritte Stufe: das Zeitalter der Richter.

Den Uebergang des israelitischen Volkslebens aus dem unsteten Nomadenzustande zu geordneteren, durch Ackerbau und feste Wohnsitze begründeten rechtlichen und sittlichen Verhältnissen führt uns in der Geschichte der Hebräer die etwa drei- bis vierhundert Jahre umfassende Richterperiode vor. Die Eroberungen und Ansiedelungen der Hebräer im Lande Kanaan hatten eine Vermischung derselben mit den bisherigen heidnisch-semitischen Bewohnern des Landes zur Folge. Ohne geordnetes Staatsleben waren die hebräischen Stämme unter ihren Aeltesten und Stammfürsten kaum in Zeiten der Noth durch einzelne hervorragende Individuen (Richter d. h. Dictatoren) verbunden, bis endlich am Schlusse des Zeitalters im Verlangen nach einem Könige das Bedürfniss und die Grundlage eines mehr geordneten rechtlichen und sittlichen Lebens entstand und die Verhältnisse von Grundbesitz, Erb- und Privatrecht sich fixirten. Das Bewusstsein solcher hervorragenden dictatorischen Richterpersönlichkeiten war im Allgemeinen nur das Selbstgefühl natürlicher Heldenkraft, die nur selten, wie bei dem Richter Gideon, dem Priester Eli, der Richterin Debora, dem Propheten Samuel, von einer überwiegend religiös-sittlichen Grundstimmung getragen war. Ein eigentliches geschichtlich-nationales Bewusstsein hatte das Volk auch jetzt noch nicht gewonnen; seine historischen Erinnerungen gingen nicht über den Auszug aus Aegypten hinauf, und das über der ganzen Vorgeschichte des Volkes liegende Dunkel suchte man erst seit dem Ende der Richterperiode durch genealogische und religiöse Sagen von den Stammvätern und noch später durch eine Art von Urgeschichte des Menschengeschlechts aufzuhellen. Im Buch der Richter selbst wird diese Zeitperiode unverhältnissmässig dürftig behandelt.

Von der Mischung des Volksgeistes, welches mit der Eroberung des Landes Kanaan zusammenhing, war die Mischung der Volksreligion mit kanaanitischen Elementen die nothwendige

Folge, sodass der Gegensatz des höhern (jehovistischen) und des niederen natürlichen (heidnisch-semitischen) Princips in anderer Gestalt sich in dem Zeitalter der Richter wiederholte. Nur ein geringer Theil des Volkes war der Träger der Verehrung Jehovah's im Sinne der mosaischen Offenbarung, und wie die Volksmasse zwischen letzterer und dem Dienste des Baal und der Astarte schwankte, wurde in Folge dessen auch der Jehovahdienst vielfach mit chaldäischen Elementen getrübt. Schrieb die Masse des Volkes auch den Göttern anderer Völker Realität zu (Richter 11, 24), so musste es bei ihnen Zweifel an der Macht Jehovah's erregen, wenn er sie im Kampfe mit anderen Völkern im Stiche liess (Richter 6, 13) und noch dazu als ein strenges Wesen, als eifriger und heiliger Gott erschien, während die Verehrung des Baal und der Astarte, der Repräsentanten der zeugenden und empfangenden Naturmacht, auf den unmittelbaren Genuss des sinnlichen Daseins und seiner Lust hinwies (Richter 9, 13).

Den Cultus betreffend, begegnet uns in der Richterperiode eine Mehrheit heiliger Orte: Gilgal, Mizpa, Ophra, Bethel, Nobe, Silo, an welchem letztern Orte wir am Schlusse der Periode vorübergehend die Bundeslade antreffen. Aber auch an andern Orten, besonders Höhen baute man Altäre oder benutzte Steine dazu (Richter 2, 5. 1 Sam. 6, 14. 7, 17. 2 Sam. 6, 13. 15, 32. 1 Kön. 11, 7). Heilig wurden solche Orte durch zeltähnliche Hütten (Gotteshäuser), in denen Gott wohnend gedacht wurde (Richter 11, 11. 20, 23. 1 Sam. 10, 3. 15, 33. 2 Sam. 11, 11), während Baal schon eigentliche Tempel hatte (Richter 9, 4. 46). In solchen heiligen Zelten befanden sich nicht selten Jehovahbilder, deren eins von dem eifrigen Jehovahverehrer Gideon in Ophra aufgestellt wurde (Richter 8, 24 — 27). Dieses Ephod (d. h. ein überzogenes Bild) hatte wahrscheinlich die Gestalt eines Stiers oder eine aus Stier- und Menschengestalt gemischte. Ein zweites Ephod wird Richter 17, 5 und 18, 30 erwähnt; daneben finden sich auch noch Bilder der Teraphim (Richter 17, 5. 1 Sam. 19, 13). Priester werden in dieser Zeit nur wenige erwähnt; die niederen Dienste wurden von Weibern verrichtet (1 Sam. 2, 22. vgl. mit 2 Mos. 38, 8.). Das Priesterthum war öfter in verschiedenen Familien erblich: auch aus der aaronischen Familie gab es Priester. Die Opfer wurden vom Volk oder dessen Führern selbst dargebracht, die

Priester hatten bloss das Heiligthum zu bewachen und das Orakel zu befragen (Richt. 17, 10. 18, 18 f. 1 Sam. 7, 1); man weihte und miethete Priester, wo man sie brauchte (Richt. 17, 5. 12. 1 Sam. 7, 1). Ausser den bei verschiedenen Gelegenheiten dargebrachten Brand- und Speiseopfern wurden in manchen Heiligthümern Schaubrode vor Jehovah (d. h. vor seinem Bilde) hingelegt, die gewöhnlich nachher von den Priestern verzehrt wurden (1 Sam. 21, 3—6); durch Klagen und Fasten bezeugte man Trauer oder Schuld (Richter 20, 26), oder suchte durch ein duftendes Speiseopfer Gottes Zorn zu versöhnen (1 Sam. 26, 19); die Opferung der Tochter Jephtha's (Richt. 11, 30—40) deutet auf die fortdauernde Sitte von Menschenopfern in gewissen Fällen, worauf auch die Frage des Propheten Micha (6, 7) deutet, ob Gott an den Opfern der Erstgebornen oder Kinder überhaupt Wohlgefallen haben könne.

Zwei anonyme Propheten kommen Richter 6, 8. und 1 Sam. 2, 27 vor; von der Richterin und Prophetin Debora haben wir (Richter 5) ein Lied, worin sich der Nationalgott Jehovah symbolisch offenbart. Prophetenvereine begegnen uns zu Samuel's Zeiten, der selbst als Vorsteher eines solchen bezeichnet wird (1 Sam. 10, 5. 19, 19 f.), deren Zweck war, ein höheres religiöses und heiliges Leben zu fördern, das in höherer Begeisterung, Musik und Gesang zur Erscheinung kam. Ein Gelübde eines enthaltsamen und Gott geweihten Lebens thaten die Nasiräer, als welche Simson und Samuel genannt wurden (Richt. 13, 5. 1 Sam. 1, 11). Propheten und Nasiräer stellt der Prophet Amos (2, 11 f.) zusammen, als welche sich Gott zum Heile des Volkes erweckt habe. Die Propheten hiessen in ältern Zeiten Seher (1 Sam. 9, 9), und bildete das Schauen der Zukunft damals die Hauptsache ihrer Wirksamkeit, während die begeisterte Rede sich erst später ausbildete und im Richterzeitalter (Richt. 5) ohne tiefern sittlichen Gehalt war.

§. 14.

Vierte Stufe: das davidisch-salomonische Zeitalter.

Als zur Zeit des Richters und Priesters Samuel, auf das Drängen des Volkes hin, Saul zum König über das Volk Israel erhoben und diesem, da er sich nicht behaupten konnte, David gefolgt war, sehen wir das Volk Israel erst eigentlich zu volksthümlichem Einheitsbewusstsein gelangt, welches im davi-

disch-salomonischen Zeitalter zu immer grösserer Intensität, der umgebenden heidnischen Welt gegenüber, erstarkte und alles Fremdartige mehr und mehr zu überwinden strebte.

Für die geschichtliche Erkenntniss der Periode von Samuel bis Salomon haben wir vorzugsweise die Tradition der Bücher Samuelis und der Könige als Quellen, welche zwar ihren Ursprung ebenfalls aus der Sage genommen haben, ohne indessen den Begebenheiten und Vorstellungen der ältern Periode, die den Gegenstand ihrer Geschichtsdarstellung bildet, ein so wesentlich verschiedenes Gepräge aufgedrückt zu haben, wie diess z. B. in der den Büchern der Chronik zum Grunde liegenden nachexilischen Sage der Fall ist, welche offenbar in das davidisch-salomonische Zeitalter spätere Elemente, wie die Stiftung und Vollendung des levitischen Cultus und Priesterwesens, hineintragen und der ganzen Anschauung ihren historischen Charakter rauben. Aus derselben nachexilischen Sagenquelle sind auch die Ueberschriften vieler in das davidische Zeitalter verlegten Psalmen, die erst durch die Nachrichten der Chronik von David's Cultusreformen und den vielen levitischen Sängern und Gesangmeistern, die schon damals gelebt haben sollen, das rechte Licht erhalten, darum aber auch allen historischen Werth verlieren. Keiner der uns erhaltenen Psalmen, selbst in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht der achtzehnte, in welchen wir das religiöse Volksleben vollständig entwickelt sehen, kann in das davidische Zeitalter hinaufgerückt werden; dieselben hatten vielmehr, als Ausdruck der lyrischen Blüthe, offenbar die Anfänge der Lyrik, sowie das ältere prophetische Bewusstsein bereits hinter sich, sowenig damit geläugnet wird, dass David auf die beginnende lyrische Entwicklung anregend eingewirkt haben mag und einzelne Lieder aus dem davidischen Zeitalter, wo allerdings schon Gesang und Tanz mit dem Cultus verbunden zu werden anfingen, (2 Sam. 6, 5: Amos 5, 23. Jes. 30, 29) sich im Munde des Volkes erhalten und haben in umgebildeter Gestalt in unsere Psalmensammlung übergegangen sind. Als Quelle für die Erkenntniss des religiösen Geistes ist ausserdem die Reihe sogenannter salomonischer Schriften auszuschliessen; mögen sich nämlich auch unter der ältern Spruchsammlung manche ächtsalomonische Elemente erhalten haben, so gehört doch gerade der erste Abschnitt oder der Eingang der Sprüchwörter einer spätern Zeit an, wie die Analogie des Buchs Hiob beweist.

Entkleiden wir die Persönlichkeiten David's und Salomon's des Nimbus, mit dem die spätere nachexilische Priestersage sie umgeben hat, so beruht David's geschichtliche Bedeutung für das hebräische Volk darin, dass er der Stifter eines wesentlich despotischen Königthums war, der sich durch seine glücklichen Kriegsthaten auszeichnete und sich eine Leibwache und ein Harem anlegte. Beim Beginne seiner Alleinherrschaft hatte er mit den Aeltesten der Stämme einen Vertrag abgeschlossen (2 Sam. 5, 3), aber das hebräische Volk gewöhnte sich so schwer an ein despotisches Königthum, dass ein nicht unbedeutender Theil des Volkes sich an Absalom's Empörung anschloss und denselben zum König salbte (2 Sam. 19, 11) und dass schon unter David Misshelligkeiten zwischen dem Stamme Juda und den übrigen Stämmen ausbrachen (2 Sam. 19, 10 ff. 20, 1 ff.), die nur mit Gewalt unterdrückt werden konnten und nach Salomo's Tode die Theilung des Reiches herbeiführten. Auch Salomo's Regierung war vorzugsweise despotisch und seine von der spätern Priestersage im religiösen Sinne aufgefasste Weisheit war lediglich weltliche Herrscherweisheit; er knüpfte Handelsverbindungen mit ausländischen Völkern, hielt sich ausländische Weiber, ein stehendes Heer und förderte vielfach im Volke weltliche Cultur. Einen geschlossenen Priesterstand gab es damals noch nicht, die Könige verrichteten priesterliche Handlungen, opfern und segnen das Volk (2 Sam. 9, 12 ff. 1 Kön. 3, 4. 8, 1 ff.); ebensowenig gab es schon eine geordnete Gerichtsbarkeit, wie sie erst später durch die Priester eingeführt wurde, sondern die Könige fällten in öffentlichen und Privatangelegenheiten nach Gutdünken Urtheile.

Was den Cultus in diesem Zeitalter anlangt, so erhielt die Bundeslade oder Lade Jehovah's eine besondere Bedeutung. Sie war zur Zeit Samuel's bis David's ein einfacher hölzerner Kasten, welcher als symbolischer Behälter des gegenwärtigen schützenden Bundesgottes gedacht wurde und bei der Masse des Volkes in ähnlicher Weise, wie bei den feindlichen Philistern, als förmliches Idol der göttlichen Gegenwart galt, das sie in's Lager mitnahmen, um des göttlichen Beistandes im Krieg gewisser zu sein (2 Sam. 5, 21. 1 Sam. 4). Die Bewohner von Kirjath-Jearim bewahrten sie an zwanzig Jahre in einem Gotteshause auf einer Höhe auf (1 Sam. 7, 2) und weihten einen Priester als Hüter der Lade; später war sie eine Zeitlang im Lager Saul's,

endlich holte sie David nach Jerusalem, wo sie in ein eignes für sie aufgeschlagenes Zelt gestellt wurde (1 Sam. 14, 8. 2 Sam. 6). Erst später, als die Lade im Allerheiligsten des Tempels aufgestellt worden war, galt das Ansehen und Berühren derselben als Profanation; die Priestersage überträgt dieses Verhältniss ungeschichtlich schon in die frühere Zeit des beginnenden Königthums (1 Sam. 6, 19. 2 Sam. 6, 6.). Erst später erhielt die Lade einen Goldüberzug und die symbolischen Cherubim, und zu ihrem Inhalte die steinernen Gesetzestafeln.

Von grösstem Einfluss auf die Fortbildung des Cultus war der Salomon'sche Tempelbau, der von phönizischen Künstlern und in phönizischer Kunstform ausgeführt wurde. Aus Phönizien kamen auch die Cherubim, die nach Ezechiel (28, 13—18) ursprünglich identisch mit den Greifen sind, welche in der asiatischen Mythologie den Götterberg, nach jüdischer Sage den Eingang zum Paradies mit flammendem Schwerte bewachten (1 Mos. 3, 24). Den Hebräern galten die Cherubim ursprünglich als Symbole der unnahbaren göttlichen Gegenwart oder der Heiligkeit im ältern Sinne des Wortes (1 Sam. 5, 20. 2 Sam. 6, 9); sie wehren den Zugang zum Göttlichen, das sie mit ausgebreiteten Flügeln verhüllen, indem sie als Wächter des Göttlichen in seiner Nähe weilen. Bei der Erzählung von Salomo's Tempelbau werden nur zwei Cherubs erwähnt (1 Kön. 6, 23 ff. 8, 6 ff.), auf der Lade selbst waren keine, sondern diese zwei bedeckten nur die Lade mit ihren Flügeln. Vor Salomo gab es keine Stiftshütte, wie sie im Pentateuch (in ungeschichtlicher Uebertragung späterer Verhältnisse auf das mosaische Zeitalter) geschildert wird, und auch keine Cherubim, welche die Hebräer mit dem sonstigen Tempelapparat von den Phöniziern erhielten, wie denn auch nach einer phönizischen Sage Salomo mit dem Könige von Tyrus in der änigmatischen Weisheit gewetteifert haben soll. Uebrigens kam weder dem Salomo selbst, noch der Mehrheit des Volkes die offenbare Differenz des Jehovahdienstes und der phönizischen Naturanschauung mit ihren von den Hebräern aufgenommenen Symbolen zum Bewusstsein, so dass es erklärlich ist, wie sich an den jüdischen Tempel der asiatische Sonnen- und Lichtdienst und periodisch der Cultus der Astarte anschliessen konnte. Der grosse Haufe (sagt Vatke*)) hielt den

*) Vatke, biblische Theologie, I, 337.

Tempel zugleich für einen Sonnentempel, abgöttische Könige stellten Sonnenrosse an den Eingang, man brachte daselbst heilige Zelte für jenen Dienst an, begrüsste von seinem Eingange aus das Sonnenlicht, Weiber beklagten an den Pforten den Adonis (Thammuz) oder webten im Vorhofe Zelte für die Astarte, deren Bildsäule man selbst in den Tempel setzte. Die frommen Jehovahverehrer betrachteten den Tempel als das eigentliche Haus Jehovah's, an welches seine Gegenwart gebunden gedacht wurde; allein ein Jehovahbild kam nicht in den Tempel; Jehovah wohnte seit dem Tempelbau im heiligen Dunkel und das Göttliche wurde immer mehr verhüllt: im salomonischen Tempel war die Lade verhüllt, aber das Allerheiligste nur versperrt, und Ezechiel (41, 24) kennt nur Flügelthüren des Allerheiligsten, noch keine Vorhänge, welche mitsammt dem priesterlichen Absonderungssystem erst nachexilischen Ursprung haben.

Auch im davidisch-salomonischen Zeitalter gab es noch keinen abgesonderten Priesterstamm und erblichen Priesterstand; ebensowenig gab es damals eine gesetzmässige Nachfolge der Priester in der Familie Aaron's und einen levitischen Priesterstamm zum niedern Dienst am Heiligthum; es ist sogar zweifelhaft, ob die Leviten damals schon für einen besondern Volksstamm angesehen wurden, obgleich in anderm Sinne Leviten, als untergeordnete Diener am Heiligthum, im davidisch-salomonischen Zeitalter erwähnt werden (1 Sam. 6, 15. 2 Sam. 15, 24. 1 Kön. 8, 4). Jeremia gebraucht den Ausdruck Leviten synonym mit dem Namen Priester überhaupt (Jer. 33, 17—26) und Ezechiel (40, 46. 43, 19. 44, 10 ff. 48, 11 ff.) unterscheidet zwar Priester und Leviten, aber nur im Blick auf die Zukunft des neuen Tempels, in welcher Jeremia (33, 22) hofft, dass die Zahl der levitischen Priester sich mehren solle.

Durch den Tempel gewann allmählich das Opferritual an Pracht; ausser Sabbath und Neumonden kannte das davidisch-salomonische Zeitalter übrigens nur das Laubhüttenfest als allgemeines Erndtefest. Opfer, mit Mahlzeiten, Gesängen und Tänzen verbunden, bildeten den Mittelpunkt der heiligen Handlungen (Richt. 21, 21. 2 Sam. 6, 21 ff. 1 Kön. 8, 62); beim Cultus, wie bei Volksfesten und Aufzügen war Musik gebräuchlich, die aber noch einen ziemlich rohen Charakter trug (1 Kön. 1, 40. Jes. 30, 29. Amos 5, 23). Erst gegen das babylonische Exil hin wurden eigne Tempelsänger angestellt (Jer. 30, 19).

Mit den Opfern waren kurze Gebete und priesterliche Segenssprüche verbunden (1 Sam. 2, 20. 2 Sam. 6, 18. 1 Kön. 8, 14). Schuld- und Sündopfer kamen schon frühe vor; aus dem Glauben, dass der zürnende Gott eigentlich den Tod des Sünders verlange (2 Sam. 12, 13. 14), gingen die stellvertretenden Opfer hervor. Joel kennt noch keine Sühnopfer, Micha (6, 7) scheint darunter vorzugsweise Menschenopfer zu verstehen, der Psalmist (40, 7) kennt Sündopfer als Volkssitte.

Im religiösen Volksbewusstsein dauerte auch während des davidisch-salomonischen Zeitalters der Gegensatz des Naturdienstes und der Jehovahreligion fort; durch Salomo wurde der Götzendienst auf längere Zeit befestigt. Zur Zeit Samuel's war ein grosser Theil des Volkes dem Dienst des Baal und der Astarte ergeben (1 Sam. 7, 3 f.); zur Zeit Saul's gab es Todtenbeschwörer und Wahrsager im Lande (1 Sam. 28, 3); Salomo baute vor Jerusalem auf Hügeln Höhentempel für die phönizische Astarte und den ammonitischen Moloch oder Milkom (1 Kön. 11, 5—7. 2 Kön. 23, 13 f.) und noch lange Zeit unter den nachfolgenden Königen von Juda und Israel findet sich solcher Götzendienst, namentlich des Baal und der Astarte (2 Chron. 25, 14. 2 Kön. 16, 3 f. 12—16) und im Reiche Israel auch der Dienst der Sonne und der Gestirne (Jes. 17, 8. 2 Kön. 17, 10—17), welchen auch der jüdische König Manasse Altäre in den Vorhöfen des Tempels errichtete (2 Kön. 21, 5. 23, 12). Zur Zeit des Königs Josia wurden auch der Mond und die Bilder des Thierkreises als Götzen genannt (Jer. 7, 18. 2 Kön. 23, 5. Ezech. 8, 7 ff.), ein Bild der Astarte in den innern Vorhof des Tempels gestellt (Jer. 32, 34. Ezech. 8, 3—6), und Weiber beklagten am Eingange des Vorhofs den Tod des phönizischen Sonnengottes Adonis (Thammuz, Ezech. 8, 14) und an der Vorhalle des Tempels betete man die Sonne als Lichtspender an (Ezech. 8, 16. 17.); der Dienst des Mondes, als der Himmelskönigin, findet sich zur Zeit Jeremia's (44, 17 ff.) bei den nach Aegypten fliehenden Juden; dem Baal und dem Himmelsheer wurde seit Ahas auf Dächern geräuchert (2 Kön. 23, 12. Jer. 32, 29. Zeph. 1, 5). Die neben dem Naturdienst im davidisch-salomonischen Zeitalter vorhandenen Keime eines höhern religiösen Bewusstseins erhielten erst im zehnten und neunten Jahrhundert eine entschiedenere Ausbildung, sodass das Eine Jahrhundert von Samuel bis Salomo die nachfolgende Entwicke-

lung des Volkes in bedeutsamer Weise vorbereitet hat und für das spätere Bewusstsein der leuchtende Punkt werden konnte, der sowohl die Vergangenheit, als die Zukunft des Volkslebens erhellte.

§. 15.

Fünfte Stufe: das zehnte und neunte Jahrhundert.

Für die Geschichte der religiösen Entwickelung des zehnten und neunten Jahrhunderts (von Salomo's Tod und der Theilung des Reiches bis auf die Zeit der Regierung Jerobeam's II. in Israel und Usia's in Juda) bilden die Bücher der Könige, deren Hauptinteresse sich um das Vorherrschen des Jehovah- oder des Götzendienstes in den einzelnen Reichen dreht, die Hauptquelle, obgleich auch einzelne Psalmen und Aufsätze des Pentateuch in diese Zeit fallen können.

Im Allgemeinen dauerte in den getheilten Reichen Juda und Israel der Gegensatz und Kampf des geistigen Prinzips der Jehovahreligion mit den Elementen der kananitisch-phönizischen Naturreligion fort, besonders mit dem ältern Baals-, Astarten- und Molochsdienste, und die Wirksamkeit namhafter Propheten für die Jehovahreligion und den höhern religiös-sittlichen Volksgeist gegen den Götzendienst der Masse des Volkes wurde in Juda und in Israel vielfach gehemmt. Vorzugsweise jedoch in letzterm Reiche, welches einerseits den benachbarten Einflüssen Syriens und Phöniziens mehr offen stand und andrerseits im Innern von politischen Parteiungen vorzugsweise zerrissen war, sodass es hier bei dem Mangel eines festen Cultusmittelpunktes zu einem förmlichen Unterliegen des Jehovahdienstes kommen konnte; während dagegen das Reich Juda sowohl an der davidischen Dynastie, als am concentrirten Tempelcultus den Haltpunkt einer politisch-religiösen Einheit hatte, sodass unter dem Einflusse der prophetischen Wirksamkeit der Fortschritt in der siegreichen stetigen Entwickelung der Jehovahreligion augenfälliger hervortreten konnte.

Der seit der Richterperiode im Volke bestehende Höhendienst war ebensowohl Jehovah (2 Kön. 23, 9), als den Götzen geweiht (1 Kön. 14, 23. 2 Kön. 18, 4. 23, 5) und bestand ungestört während des zehnten und neunten Jahrhunderts fort. In Israel hatte Jerobeam einen Bilderdienst eingeführt, welcher darin bestand, dass er zwei goldne Kälber oder vielmehr junge Stiere

als symbolische Darstellungen Jehovah's, wie solche schon früher üblich gewesen, in Bethel und Dan zur Verehrung aufstellte, ohne damit die Israeliten dem Jehovahdienst entfremden zu wollen (1 Kön. 12, 28), gegen welchen sinnlichen Jehovahcultus in Gestalt eines Stierdienstes schon Amos (4, 4. 5, 5. 7, 10 ff. 8, 14) polemisirt. Das Küssen solcher Stierbilder erwähnt Hosea (13, 2 vgl. mit 1 Kön. 19, 18. Daneben bestand aber der durch zahlreiche Könige der beiden Reiche und die Propheten repräsentirte reine Jehovahdienst, ohne dass die Vertreter desselben den Götzendienst im Volke auszurotten vermocht hätten; die damalige Priesterschaft aber, die schon einen gewissen Grad von Unabhängigkeit erlangte, war von gewaltsamen Versuchen zur Ausrottung des Götzendienstes noch gänzlich fern, sowie auch die regelmässige Rechtspflege damals noch nicht in ihren Händen war, wenn gleich schon hin und wieder Spuren von indirecter und gelegentlicher priesterlicher Gerichtsbarkeit sich finden (Jerem. 8, 8. 18, 18. Ezech. 7, 26. 3 Mos. 10, 11. 5 Mos. 21, 5). Gewöhnlich aber übten noch die Könige und ihre Beamten die Jurisdiction in Privatsachen.

Grösser war der Einfluss der Propheten auf das religiös-sittliche Leben des Volkes, obwohl an kein besonderes Amt geknüpft, sondern rein persönlich und zufällig. Ihr verzehrender Feuereifer richtete sich in heiliger Begeisterung für die Sache Jehovah's gegen die natürlichen Gegensätze des Volkslebens. Wie die Wirksamkeit der ältern Propheten noch vorwaltend auf die Seher- und Wundergabe sich bezog, so hatten auch die Nachbarvölker in dieser Art ihre Propheten, Wahrsager und Zauberer (Jer. 27, 9), und wirkten nicht selten Baalspropheten neben den wahren Propheten. Ezechiel wirft den falschen Propheten seiner Zeit vor (13, 3. Jer. 23, 16 ff.), dass sie nur Gesichte vorgäben, ohne sie wirklich zu haben, und Hosea (9, 7) spricht von einer wahnsinnigen Begeisterung. Der ekstatische Zustand der prophetischen Weissagung wurde häufig durch Askese, Fasten, Einsamkeit, Wirkungen der Musik hervorgerufen (1 Kön. 19, 8. 2 Kön. 3, 15). Den Mittelpunkt des prophetischen Eifers bildete aber die Anschauung des Bundes, den Jehovah mit seinem Volke geschlossen (1 Kön. 19, 10—14), eine Vorstellung, worin göttlicherseits die vom heiligen Willen ausgehenden Verheissungen und Strafgerichte, menschlicherseits die Furcht des Herrn und die Rechtschaffenheit, oder der Ab-

fall von Gott und die Strafe enthalten waren. Die Thätigkeit der ältern Propheten, als deren Repräsentant Elia gelten darf, war vorzugsweise ein strenger, verzehrender Feuereifer gegen den Götzendienst, ohne noch die mildern Regungen des religiös-sittlichen Gefühles zu kennen, das ihm nur als Ahnung erscheint. Die Erzählung von der Theophanie des Elia (1 Kön. 19, 11), wobei Jehovah weder im Sturme, noch im Erdbeben, noch im Feuer erscheint, sondern in dem darauf folgenden sanften Säuseln, versinnbildlicht den Uebergang des ältern prophetischen Feuereifers zu dem sanftern Wehen der göttlichen Nähe, das erst spätere Propheten repräsentiren (Joel 2, 13. Jes. 15. 16). Den Bund Jehovah's mit seinem Volke betrachtet Hosea unter der Allegorie des ehelichen Verhältnisses, welche Vorstellung sich wahrscheinlich im Gegensatze gegen den Naturdienst ausbildete, der Ehebruch und Unzucht heiligte, sodass dann in der Folge der Götzendienst von den Propheten überhaupt als Hurerei angesehen wurde.

Mit dem Bewusstsein der religiösen Einheit des Volkes Israel als des berufenen Bundesvolkes Jehovah's war die Möglichkeit gegeben, dass sich die Anschauung der göttlichen Weltregierung und ihres Verhältnisses zur besondern Erwählung und Leitung des Bundesvolkes bildete, wonach die Kämpfe des Volkes unter Gottes Leitung als Jehovah's eigne Kämpfe, Israel's Feinde als Jehovah's Feinde erscheinen. Und da die meisten andern Völker ein feindliches Verhältniss zu Israel einnahmen, so trat in die Anschauung von der allgemeinen Weltregierung Jehovah's vorzugsweise die Seite der Strafe und des Gerichts ein, das Jehovah über die Völker verhängen werde (Joel 4, 1 ff.), die nur als unselbstständige Werkzeuge in der Hand des Heiligen Israel's erschienen. Im Gefolge des höhern sittlichen Bewusstseins, das sich seit dem neunten Jahrhundert bei einzelnen Propheten findet, obgleich es erst zur Zeit des babylonischen Exils zur eigentlichen Klarheit und Gediegenheit gelangte, entstanden auch jetzt Weissagungen über die Verbreitung der sittlichen Religion zu andern Völkern, wie sie Jes. 2, 1—4. Micha 4, 1—4 enthalten. Da aber trotz dieser prophetischen Hoffnung der universell-sittliche Geist unter dem Bundesvolke selbst keineswegs schon zu allgemeiner Geltung gelangt war, so suchten die Träger jenes theokratischen Geistes das Volk von aller Verbindung mit andern Völkern (Amos 7, 17) möglichst fernzuhalten, ein Partikularismus, der allerdings zu jenem sittlichen Universalismus

in einem unauflöslichen Widerspruch steht. Die partikularistische Seite der religiösen Weltanschauung machte sich besonders in der ältern Geschichte des Bundesvolkes geltend, in welcher insbesondere die Patriarchen als Träger des göttlichen Zweckes angeschaut wurden. Die Sage von Kämpfen und Wundern Jehovah's bei der Einwanderung in Kanaan und während der Richterzeit bildete sich und wurde poetisch verschönert (im Liede der Debora, Richter 5, 1 ff. und den kurzen Bruchstücken eines Buchs von den Kriegen Jehovah's im 4 Mos. 21, 14—17. Die Züge, welche Hosea (12, 4. 5. 13) aus der Geschichte Jakob's berührt, setzen die vorhandene Ausbildung dieser Sage bereits voraus. Die Sagen von der typischen Weihe einzelner Orte (Bethel, Sichem, Beerseba), von Jakob's Salbstein (1 Mos. 28, 18. 31, 13. 35, 14), von Abraham's Versuchung, den Isaak zu opfern, von Abraham's Geschwisterehe (1 Mos. 20, 12. vgl. mit 2 Sam. 13, 13), vom Untergang Sodom's und Gomorra's (Amos 4, 11. Hos. 11, 8) fallen ihrer Entstehung nach in die Zeit vom zehnten bis achten Jahrhundert.

§. 16.

Sechste Stufe: Das assyrische Zeitalter oder das achte und die grössere Hälfte des siebenten Jahrhunderts.

Erst mit dem achten Jahrhundert treten wir auf den historischen Boden der Alttestamentlichen Schriftsteller selbst; wir sehen die Hebräer in den Wendepunkt eintreten, dass sie seitdem in den weltgeschichtlichen Zusammenhang des vorderasiatischen Völkerlebens hereingezogen werden. Im Conflict mit der assyrischen Macht sehen wir gegen das Ende des achten Jahrhunderts das Reich Israel untergehen, das Reich Juda wenigstens in Abhängigkeit von den Assyrern. In die Anschaunng der Propheten traten die weltgeschichtlichen Bewegungen als neue Elemente ein, um die theokratische Betrachtung des Bundesverhältnisses zwischen Jehovah und dem Volke zu erweitern und zu bereichern; und am Schlusse dieses Zeitraums sehen wir den jüdischen König Josia durch Aufhebung des Götzendienstes auf den Höhen eine gründliche und durchgreifende Cultusreform vornehmen.

Hauptquelle für die Erkenntniss des religiösen Zustandes dieser Zeit sind die Schriften der Propheten des achten Jahrhunderts, nämlich:

1. Amos, ein einfacher und ungelehrter Hirte aus Thekoa, weissagte zu Bethel um's Jahr 790 den Untergang des Reiches Israel (8, 2) und ahnt Assyriens Uebermacht dunkel (5, 27. 6, 14), nachdem er (1, 2 — 2, 16) alle ihm bekannten Völker und Reiche mit seinen Strafreden bedacht hatte.

2. Hosea, wahrscheinlich ein Bürger des Reiches Ephraim, weissagte wahrscheinlich seit den letzten Zeiten des Königs Jerobeam II. von Israel bis zum Anfang der Regierung des Königs Hiskia von Juda vorzugsweise gegen den Götzendienst des Reiches Israel, während er auf Juda's Besserung und Errettung grössere Hoffnung setzt.

3. Die Kapitel 9 — 11 des prophetischen Werkes von Sacharja fallen in die Zeit von 770 — 740 und enthalten Drohungen gegen auswärtige Völker, Verheissungen für das in der Zukunft siegreiche und glückliche Reich Juda, während die schlechten Hirten, die Israel verderben und die Eintracht stören, von Gott gestraft werden sollen.

4. Micha aus Moreseth weissagte in den ersten Jahren des Königs Hiskia von Juda, um's Jahr 725, als Zeitgenosse des Jesaia, den unter den gefahrvollen Verhältnissen der beiden Reiche zu Assyrien und Aegypten nahe bevorstehenden Untergang Israel's, worauf der Untergang Juda's bald folgen werde, und zeichnet sich durch den reinen Geist seiner Sittlichkeit und Frömmigkeit aus.

5. Jesaia, d. h. der Verfasser des grösseren Theils von den im Buch Jesaia Kap. 1 — 39 enthaltenen Weissagungen, war ein Bürger des Reiches Juda und Bewohner Jerusalem's, der beim König Hiskia in hohem Ansehn stand und in der Zeit vom Jahre 759 — 710 weissagte, um welche Zeit das assyrische Reich gegen Aegypten siegreich vordrang. Unächte Stücke in dieser prophetischen Schrift sind: 1. Kap. 13, 1 — 14, 23, welche vom Untergang des babylonischen Reiches und der Rückkehr der Exulanten handeln und dadurch ihren im Exil genommenen Standpunkt verrathen; 2. Kap. 34 und 35, welche von der Verwüstung Edom's und der Rückkehr der Exulanten in ähnlichem Geiste weissagen; 3. Kap. 21, 1 — 10, welche Stelle die Eroberung Babylon's durch die Perser in Aussicht stellt; 4. in dieselbe Zeit des Exils gehören Kap. 24 — 27, welche ein Gericht über Juda's Feinde, die Zerstörung der feindlichen Hauptstadt und

die Rückkehr der Exulanten weissagen. 5. Wegen der Verschiedenheit in Sprache und Darstellung ist dem Jesaias auch abzusprechen die in den Kap. 15 und 16 enthaltene Weissagung über Moab. 6. Zweifelhaft ist auch die Weissagung über Aegypten im 19 Kap., welche sich jedoch auf die assyrische Invasion in Aegypten unter Sargon beziehen kann. 7. Auch die im 23. Kap. enthaltene Weissagung auf Tyrus hat man von einigen Seiten wegen der unjesaianischen Sprache und Darstellung dem Jesaias abgesprochen. 8. Die Kap. 36—39 sind nicht von Jesaias verfasst, theils wegen des in der Stelle 37, 38 erwähnten viel spätern Factums, theils wegen des mythischen Inhalts der Erzählung und allzubestimmter Vorhersagungen, theils auch wegen der auf ein späteres Zeitalter weisenden Sprache. — Unter den ächten Stücken Jesaia's ist das die Weihe des Propheten enthaltende Kap. 6 wahrscheinlich später niedergeschrieben. Aus Jotham's Zeit sind wahrscheinlich Kap. 2—4, vielleicht auch aus der ersten Zeit von Ahas; bestimmt aus Ahas' Zeit sind Kap. 5; 7; 8, 1 — 9, 6; 9, 7 — 10, 4; 17, 1—11; 14, 28—32; wahrscheinlich auch Kap. 1. Aus Hiskia's Zeit sind: Kap. 28; 10, 5 — 12, 6, nebst dem wahrscheinlich dazugehörenden Fragment 14, 24—27, das nach 10, 34 einzuschalten wäre; Kap. 20; 29; 30—32; 22, 15—25; 22, 1—14; 33; 17, 12—14; 18. Die von Kap. 1—12 zusammengestellten, auf das Reich Juda sich beziehenden Stücke bilden vielleicht die Ursammlung; die in Kap. 13—23 enthaltenen und meist auf auswärtige Völker sich beziehenden Weissagungen bilden wahrscheinlich eine nach dem Exil entstandene zweite, gemischte Sammlung; eine dritte kleinere Sammlung von lauter ächten Stücken bilden Kap. 28—33. Indem zu diesen Sammlungen noch 24—27 und 34 und 35 hinzukamen, entstand die gemischte Sammlung jesaianischer Reden, an welche man noch Kap. 36—39 anschob, bis endlich auch der unächte Jesaias (Pseudojesaias) Kap. 40—66 lange nach dem Exil hinzugefügt wurde. Der ächte Jesaias gehört zu dem Besten aus der Blüthezeit der prophetischen Literatur und ist reich an ernsten, grossartigen, gediegenen Gedanken.

6. Ein jüngerer Zeitgenosse des Micha und Jesaia ist Nahum aus Elkos, welcher unter Hiskia nach dem Untergange des Reiches Ephraim und dem misslungenen Einfall Sanherib's in Judäa die Befreiung seines Vaterlandes und den Untergang

des assyrischen Reiches als einen Act der vergeltenden Gerechtigkeit Jehovah's ahnend aussprach.

7. Am Ende des assyrischen Zeitalters, unter dem jüdischen König Josia, weissagte Zephanja der götzendienerischen, verderbten Stadt Jerusalem den Untergang, zugleich aber auch die Züchtigung aller Feinde des Vaterlandes und die Zerstörung Ninive's.

In unser Zeitalter fallen ausserdem eine Reihe von Psalmen: 2. 7. 8. 15. 16. 18. 20. 21. 24. 26—28. 47. 48. 59. 60. 61 u. a. Die Orakel Bileam's (4 Mos. 23 und 24), welche Micha (6, 5) kennt, können erst am Ende des achten Jahrhunderts gedichtet sein, da (24, 24) der Einfall der Cyprier in Kleinasien unter Sanherib erwähnt wird. Auch ein bedeutender Theil der Sprüchwörter gehört in diese Zeit; ebenso der Segen Jakob's (1 Mos. 49) wegen der darin (V. 10) enthaltenen messianischen Weissagung, überhaupt die ältern Stücke des Pentateuch, des Buchs Josua, die Bücher Samuelis, etwas später fallen die Bücher der Richter und Ruth.

Was die historischen Verhältnisse betrifft, auf deren Boden sich während dieses Zeitraumes die Hebräer bewegten, so hatte mit dem achten Jahrhundert das assyrische Reich seine Eroberungen über Vorderasien und Aegypten auszudehnen begonnen, sodass schon der Prophet Amos zu Anfang des achten Jahrhunderts dem Reiche Israel, wie dessen Nachbarvölkern mit der Uebermacht der Assyrer drohen konnte, deren Hülfe von den Königen Israel's (um's Jahr 770) und Juda's (um's Jahr 740) in Anspruch genommen wurde, wofür Juda wie Israel den Assyrern tributpflichtig wurden. Der Versuch des israelitischen Königs Hosea, mit ägyptischer Hülfe sich vom assyrischen Joche zu befreien, hatte Israel's Untergang (um's Jahr 722) zur Folge. Nachdem sich die Assyrer die Nachbarvölker der Hebräer, namentlich Philister und Moabiter, unterworfen und den Weg nach Aegypten gebahnt hatten, wollte sich der jüdische König Hiskia mit ägyptischer Hülfe von dem assyrischen Joche losmachen, führte aber dadurch die Verwüstung Judäa's herbei und verdankte Jerusalem's Rettung nur einer im assyrischen Heere Sanherib's ausgebrochenen Pest. Wie das assyrische Reich allmählich in sich zerfiel, ahnte auch Micha (5, 4—6) die Ohnmacht desselben, bis es endlich seine Herrschaft in Vorderasien durch die verbündeten Könige Cyaxares von Medien und Nabopolassar von Babylo-

nien, welche es im Jahre 625 zerstörten, verlor und an die Stelle der assyrischen Macht das babylonisch-chaldäische Reich trat.

Unter solchen drohenden Katastrophen verachteten die Hebräer in eitelm kriegerischem Sinne (Jes. 2, 7. 3, 2. 25), falschem Selbstvertrauen (Jes. 5, 15. 18. 19. 22, 8. 9. 28, 15. Amos 9, 10. Micha 3, 11) und verkehrter Beurtheilung der historischen Verhältnisse (Jes. 30, 1—7) die Warnungen der Propheten. Die meisten Reden der damaligen Propheten waren durch bedeutsame Ereignisse der Geschichte veranlasst und hatten den Zweck, das Urtheil und Verhalten des Volkes im Conflict der geschichtlichen Verhältnisse zu leiten und zu bestimmen. Aber die Verblendung der Menge war taub gegen die Stimme der Weisen; in der durch Sanherib's Heere gebrachten Bedrängniss bestürmten sie im Tempel mit Gebeten, Opfern und Gaben Jehovah (Jes. 1, 11—15) und meinten, derselbe könne wohl in seinem Zorne sein Volk verlassen, nicht aber dasselbe fremden Völkern preisgeben (Psalm 59, 6 ff. Jes. 37, 16 ff. Micha 3, 11); oder sie betäubten sich in Sinnengenuss (Jes. 22, 13). Dagegen wiesen nun die Propheten und vor Allen Jesaia auf den göttlichen Rathschluss (Jes. 37, 26. 10, 6. 12), der die Strafgerichte sende zur Vergeltung für Götzendienst und Abfall von Jehovah, und die Assyrer als Zuchtruthe seines Zornes benutze, freilich nur, um dieselben selbst wieder durch ihren eignen Hochmuth zum Fall zu bringen (Jes. 10, 7—19. 14, 24—27. 37, 22—29) und sein Volk zu der Einsicht zu bringen, dass alle irdische Macht nichtig und Jehovah allein die wahrhafte Macht und sichere Zuflucht sei (Jes. 2, 11—22. 14, 26. 28, 16. 33, 21). Als wesentlicher und nothwendiger Träger des göttlichen Zweckes kann das Bundesvolk Jehovah's wohl gezüchtigt und selbst bis auf einen kleinen Rest vermindert werden, aber nicht gänzlich untergehen (Jes. 6, 13. 4, 2 f. 10, 22 f.). So hatte der über alle Völker gefasste universelle göttliche Rathschluss seinen festen, gediegenen Hintergrund und letzten Zweck an dem sittlichen Partikularismus des Bundesvolkes, und es entstand auf diesem Wege durch die Aufnahme der Mächte des weltgeschichtlichen Geschickes in das religiöse Bewusstsein bei den Propheten allmählich die Vorstellung vom Tage Jehovah's als einem allgemeinen Gerichtstage, mit welchem die Propheten dem gottvergessenen Volke drohten (Amos 5, 8. 18. 6, 3. Jes. 2, 12. 5, 18 f. 8, 20 ff.

28, 15. Micha 2, 3. 5, 9 ff. Joel 3, 3. 4). Durch seine Gerichte wird der Heilige Israel's erkannt, durch Vertilgung der Sünder und Demüthigung des menschlichen Hochmuths (Jes. 5, 16. 29, 23); gingen aber die Strafgerichte ganz oder theilweise vorüber und wurden selbst die Schuldigen verschont, so erwies sich dadurch die Langmuth, Gnade, Barmherzigkeit Gottes, welche die Sünder zur Busse einladet (Hos. 11, 9. Joel 2, 13. Jes. 12, 1. 30, 18. 33, 2), so dass Jehovah durch Freundlichkeit und Zorn, Strafe und Erbarmen, Verheissungen und Drohungen sich in seinem erwählten Volke Anerkennung verschafft (Amos 3, 2). Aus den Bedrängnissen der Gegenwart aber bildeten sich die Propheten zugleich die Anschauung von einem Reich des Friedens, wo Wagen und Rosse aus Israel ausgerottet und das Volk in der Furcht Jehovah's von einem gerechten und milden Herrscher zu einer schönern irdischen Zukunft geleitet werden sollte (Micha 4, 1—4. 5, 9 f. Jes. 2, 2 ff. 9, 4. 11, 1—10).

Dass der Begriff der Theokratie, als derjenigen Form des sittlichen Gesammtlebens, welche alle Machtfülle des Staates Gott selbst beilegt, indem Gott die gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt eigentlich selbst in Händen hat und alle mit der Staatsgewalt bekleidete Organe nur unselbstständige Mittler sind *), wie diess der Pentateuch der Hebräer in der ganzen Strenge und den nothwendigen Consequenzen des Begriffs aufgestellt hat, nicht im Geiste des Moses noch überhaupt im mosaischen Zeitalter entstanden und ausgebildet sein kann, sondern nothwendig erst die Grundlage des wirklich existirenden geschichtlichen Staates zur Voraussetzung hat, liegt in der Natur der Sache selbst. Die Möglichkeit der Anschauung eines theokratischen Staates war erst seit dem davidisch-salomonischen Zeitalter gegeben. Was die hebräische Vorstellung von einem Nationalgotte, der zugleich Gesetzgeber und Herrscher des Volkes war, von den ähnlichen Vorstellungen anderer orientalischen Völker wesentlich unterschied, war eben der substantielle sittliche Gehalt dieser Vorstellung, die Anschauung des heiligen Willens Jehovah's, welcher die Macht in sich trage, in der Wirklichkeit des Volkslebens sich Dasein zu geben und das gegebene rechtlich-sittliche Gemeinwesen seinem theokratischen Begriffe gemäss zu gestalten. Im Bewusstsein der prophetischen Reprä-

*) Vatke, biblische Theologie I, 209.

sentanten Jehovah's, der geheiligten Organe des göttlichen Willens, rief die Macht des göttlichen Gesetzes, indem dasselbe auf die gegebenen Verhältnisse des wirklichen Lebens bezogen wurde, allmählich die Anschauung eines idealen Reiches des Rechtes und der Sittlichkeit hervor, welches sein beherrschendes Princip eben in dem heiligen Willen Jehovah's, seine gegenwärtig wirksamen Organe in den Propheten und frommen Königen, und seine Wirklichkeit nur in gebrochener Weise, mehr in der frommen Hoffnung, als in der gegenwärtigen Wirklichkeit des Staatslebens hatte. Nicht also die Consequenz des Begriffs der Theokratie, sondern nur die Folge der unvollkommenen und mangelhaften Erscheinung und der ihrem Begriffe nach so wenig entsprechenden gegebenen geschichtlichen Verhältnisse des hebräischen Staates war es, wenn wir (bei Hosea 8, 4. 10, 3. 13, 10 f. 3, 4 f. und 1 Sam. 8, 6 ff. 12, 1 ff.) der Ansicht begegnen, als ob das irdische Königthum den wahren Begriff der Theokratie aufhebe und die Einführung desselben ein Abfall von dem unsichtbaren Königthume Jehovah's sei. Im Gegensatz gegen solche Ansicht wurde vielmehr in den prophetischen Hoffnungen von der dereinstigen Vollendung der Theokratie, wenigstens solange der hebräische Staat bestand, immer ein vollkommener Herrscher aus dem davidischen Königshause wenn nicht mitgenannt, doch vorausgesetzt und die Realisirung solcher Hoffnung auf die Vollendung des höheren irdisch-idealen Staates, dessen Grundstein von Jehovah auf Zion gelegt sei (Jes. 28, 16 ff.) von der nächsten Zukunft erwartet, indem der Heilige Israel's und der Felsen des Vertrauens gerechtere Herrscher und Richter senden und damit zugleich das Volk mit grösserer Fülle von Gotteserkenntniss und sittlichem Leben begnadigen werde (Amos 9, 11. Micha 4, 8. 5, 1 ff. Hos. 14, 3. Joel 3, 1 ff. Jes. 8, 30. 9, 5 f. 11, 1 ff. 9. 32, 1 ff. 15 ff.). Die Anschauung von der Theokratie, wie sie in diesem assyrischen Zeitalter gefasst wurde, war von der geschichtlichen Wirklichkeit des hebräischen Staatslebens noch nicht gelöst, wenn sie gleich später noch anders gestaltet wurde. Hatte bei den frühern Propheten die unmittelbare Weise der ekstatischen Erregung noch vorgeherrscht, so war diese jetzt einer höheren, auf die besonnene Würdigung der geschichtlichen Verhältnisse gegründeten, selbstbewussten Anschauung gewichen, sodass nunmehr in der prophetischen Dialektik in der Regel der Abfall des Volkes von Jehovah und die

Unangemessenheit der Gegenwart überhaupt den Ausgangspunkt und die Voraussetzung, die göttlichen Strafgerichte als Zucht- und Besserungsmittel in der Hand Jehovah's die lebendige Mitte, und die Verheissung einer unter der Bedingung der Bekehrung eintretenden bessern Zukunft den Schluss bildeten. So sind es recht eigentlich die Propheten, welche die allerdings bereits im Geiste Mosis aufgegangene, aber noch nicht entwickelte Idee der Theokratie im Kampf mit den geschichtlichen Verhältnissen selbstthätig erringen und in ihr dem Volke ebensowohl die Substanz seines Wesens zum Bewusstsein bringen, als einen Leuchtstern der Hoffnung auf die Zukunft vor Augen stellen.

In Bezug auf den Cultus sehen wir die Propheten des assyrischen Zeitalters gegen die mechanische Aeusserlichkeit in der Beobachtung der Gebräuche als Menschensatzungen (Jes. 29, 13. Hos. 6, 5. 8, 12) kämpfen und ihr gegenüber auf die innerliche Frömmigkeit, Erkenntniss Gottes, Dankopfer in Wort und That, Rechtschaffenheit, Milde, Demuth dringen (Amos 5, 22—24. Joel 2, 13 f. Hos. 6, 6. 8, 13. 9, 3. 4. 14, 3. Micha 6, 3—8. Jes. 1, 11—17). Das weder in der Zeit der Richter, noch in der Periode des älteren Königthums gefeierte Passahfest wurde zu Ende der assyrischen Periode zum Erstenmal so gefeiert, wie es im 5. Buche Mosis (16, 1—8) beschrieben wird, nachdem es sich allmählich als Volkssitte gebildet hatte. Die Vorstellung von der Heiligkeit der Erstgeburt war die Voraussetzung, von der das Fest ursprünglich ausging und welche sich allmählich an die Ueberlieferung von der ägyptischen Pest, durch welche der Auszug der Hebräer aus Aegypten veranlasst wurde (Amos 4, 10), anschloss. Das grosse Siegesfest der Sonne, welches die orientalischen Naturreligionen in verschiedenen Gebräuchen als Frühlingsfest feierten, ging in umgebildeter Form als Passahfest in den jüdischen Cultus über und wurde hier mit dem ältern Feste des ungesäuerten Brotes, das zum Andenken an den eiligen Auszug aus Aegypten genossen wurde, in Verbindung gebracht, worauf Jesaias (30, 29. 31, 5) hinzudeuten scheint.

In Bezug auf das durch grobe, mit dem Götzendienst zusammenhängende Laster befleckte sittliche Leben des Volkes traten die Propheten des assyrischen Zeitalters als strenge, vom göttlichen Geist der Heiligkeit und Gerechtigkeit erfüllte Straf- und Sittenprediger auf (Hos. 4, 12. 11. 14. 10, 2—4. Micha

2, 1 ff. 3, 2—8. 6, 9—16. 7, 2—6. Amos 2, 4) und forderten von den wahren Jehovahverehrern Gerechtigkeit, Milde, Demuth, Keuschheit (Amos 5, 10—15. Micha 6, 6-8. Jes. 1, 17. 33, 15 f. Psalm 15). Die Weisheitslehren, die sich später gesondert ausbildeten, fielen in damaliger Zeit mit der prophetischen oder priesterlichen Lehre noch zusammen (Jes. 28, 23—29).

§. 17.

Siebente Stufe: das chaldäische Zeitalter (630—536).

Obgleich der König Josia von Juda durch seine auf dem Grunde eines jetzt anerkannten Gesetzbuches vorgenommenen durchgreifenden Cultusreformen den Götzendienst in allen Gestalten gründlich auszurotten unternommen hatte, so wurde doch das Volk Juda durch das hieraus gewonnene höhere sittliche Selbstbewusstsein nicht vor dem Schicksale bewahrt, das ihm im Conflict mit der chaldäischen Weltherrschaft den Untergang brachte (588). Die babylonische Gefangenschaft spannte die Anschauung des theokratischen Ideals gerade im Gegensatz zu der trostlosen äussern Wirklichkeit um so schärfer an, und während die Masse des Volkes auch im Exil den Götzendienst nicht nur fortsetzte, sondern noch durch aufgenommene fremde Elemente weiter ausbildete, gelangte in der theokratischen Jehovahpartei und ihren prophetischen Repräsentanten die schöpferische Macht des religiös-sittlichen Geistes zu ihrer gediegensten Vollendung, und die priesterliche Richtung arbeitete an der weitern Ausbildung der äussern Cultusformen.

Für die erstere Hälfte dieses Zeitraums, bis zum Untergang des jüdischen Staates, sind Hauptquellen:

1. die prophetischen Schriften des Jeremia, welcher der Sohn eines Priesters Hilkia aus Anathoth war und ein halbes Jahrhundert lang, von der Zeit des Josia bis über den Untergang des Reiches Juda hinaus, weissagte. Seine Bemühungen, in dieser verhängnissvollen Periode durch Rath und Mahnung sein innerlich zerrüttetes Vaterland vor dem drohenden Untergang zu bewahren, wurden dem Propheten mit Undank, Gefängniss und Mordanschlägen vergolten. Durch Nebukadnezar befreit, weilte er erst auf den Trümmern seines Vaterlandes und folgte nachher dem Rest des zurückgebliebenen Volkes auf der Flucht nach Aegypten, wo er wahrscheinlich starb. Das unter Jeremia's Na-

men überlieferte prophetische Buch enthält ausser historischen Nachrichten theils unchronologisch geordnete einheimische Weissagungen bis zur Zerstörung Jerusalem's (Kap. 1—39) und nach derselben (Kap. 40—45), theils auswärtige Weissagungen (Kap. 46—51), und der Anhang des 52. Kap. erzählt die Geschichte des letzten jüdischen Königs Zedekia. Die einheimischen Weissagungen und Mahnungen beziehen sich auf die von der chaldäischen Uebermacht drohende Gefahr, mit seltenen Aussichten auf eine heitere Zukunft (Kap. 30. 31. 33); die andern einheimischen Weissagungen sind gegen die Flucht nach Aegypten und gegen dieses Land selbst und die dortigen Juden gerichtet (Kap. 40—45), die auswärtigen Weissagungen beziehen sich theils auf die Siege Nebukadnezar's (Kap. 46—49), theils auf den Untergang des übermüthigen Babylon's (Kap. 50. 51). Ausser grössern und kleinern Zusätzen und manchen falschen Ueberschriften finden sich in den jeremianischen Reden eine Anzahl unächter Stellen, namentlich: 1. Kap. 52 (das zum Theil aus dem zweiten Buch der Könige 24 und 25 entlehnt ist); 2. ebenso enthalten die Kap. 50 und 51 unächte und interpolirte Stellen, die vom Pseudojesaia umgearbeitet zu sein scheinen, was wahrscheinlich auch 3. bei Kap. 30. 31 und 33 der Fall ist, sowie 4. bei Kap. 10, 1—16 mit Ausnahme einiger in den LXX. fehlenden Verse; 5. ebenfalls interpolirt und von einem Spätern überarbeitet sind ferner die Kap. 27. 28 und 29. Bei den LXX. sind die Weissagungen gegen auswärtige Völker anders geordnet, als im masorethischen Text; ausserdem hat der masorethische Text kleinere Zusätze, die im alexandrinischen fehlen, und umgekehrt. Ein Theil der jeremianischen Weissagungen war (nach Jer. 36, 9) durch des Jeremia's Schreiber Baruch aufgezeichnet worden; diese Sammlung fehlt in der uns überlieferten, obgleich sie nach der Ansicht einiger Kritiker der unsrigen zum Grunde liegen soll. Eine erste Sammlung jeremianischer Weissagungen war bald nach dem Exil durch denselben Mann, der die Bücher der Könige sammelte, veranstaltet worden; eine zweite vollständige Sammlung rührt von Nehemia her, der dabei mehrere ältere Handschriften jeremianischer Reden benutzt zu haben scheint. Andere Kritiker nehmen indessen an, dass die gegenwärtige Sammlung der Hauptsache nach ursprünglich von Jeremia selbst herrühre. Die Stimmung der jeremianischen Weissagungen ist, dem Zustande seiner Zeit entsprechend, düster

und gedrückt, ohne hohen prophetischen Schwung, obgleich nicht ohne grossartige und gediegene Ideen; seine Symbolik ist in Visionen und symbolischen Handlungen ziemlich dürftig, matt und ohne Original-Frische.

2. Ausser seinen prophetischen Reden sind uns von Jeremia noch Klagelieder überliefert, die sich dem Inhalte nach zum Theil an zahlreiche, öfters ebenfalls dem Jeremia zugeschriebene, Fleh- und Klagpsalmen anschliessen. Sie beziehen sich auf die Eroberung und Zerstörung Jerusalem's und das eigne Schicksal des Dichters.

3. Die prophetischen Reden des Joel, der aus Juda stammte und vielleicht einem priesterlichen Geschlecht angehörte, werden zwar von einigen Kritikern schon um's Jahr 800, von Andern in die Zeit Micha's (um's Jahr 725) gesetzt und wurde Joel auch bereits in einzelnen Stellen zur Charakteristik des assyrischen Zeitalters angeführt; gleichwohl scheint derselbe dem exilischen Zeitalter anzugehören, da er nicht bloss die Zerstreuung einzelner Israeliten, sondern das Exil Juda's, von welchem er auch allein spricht, als vergangen vorauszusetzen scheint (4, 1. 2. 21), und weisen die in seinem Buche enthaltenen politischen Beziehungen auf eine Zeit, wo nur Philister und Phönicier, Aegypter und Edomiter sich feindselig gegen Juda bewiesen hatten, doch aber eine grosse Völkerbewegung gegen Jerusalem stattfindet (4, 2. 9. 14). Die mit einer grossen Dürre verbundene Landplage einer ausserordentlichen Heuschreckenverwüstung gab dem Propheten Veranlassung zu seiner Busspredigt, worin der Tag Jehovah's als die Zeit eines grossen göttlichen Gerichts durch einen allgemeinen Völkerzug gegen Jerusalem bedingt erscheint und die Rettung der Völker von ihrer Bekehrung zu Jehovah abhängig gedacht wird (Joel 2, 1 ff. 3, 4 f. 4, 9).

4. Aehnliche Vorstellungen finden sich in den unächten Kapiteln 12—14 der prophetischen Reden Sacharja's: „Juda muss noch eine grosse Läuterung bestehen, denn es ist von Jehovah abgefallen; alle Völker werden Jerusalem belagern, der Hirt wird geschlagen, zwei Drittheile der Bewohner kommen um und auch das übrige Drittheil muss noch geläutert werden; aber Jehovah schreitet wider die Völker in furchtbarer Theophanie, schlägt sie mit Plagen, Jerusalem ist dann sicher bewohnt, ein lebendiges Wasser geht von ihm aus, Sünde und Unreinigkeit wird vertilgt und alle Völker kommen anzubeten in Jerusalem."

(*de Wette*) Hiernach scheint der Verfasser dieser prophetischen Kapitel in die Zeit der Zerstörung Jerusalem's zu fallen.

5. Habakuk lebte zur Zeit der Zerstörung Jerusalem's und soll nach einer spätern kirchlichen Nachricht damals geflohen, dann wieder in's Land zurückgekehrt und kurz vor der Rückkehr der Exulanten gestorben sein. Seine Reden verkündigen die zukünftige Bestrafung der Chaldäer und ahnen mit Ergebung in den Willen Jehovah's das Verderben seines Vaterlandes. Die Darstellung ist durch prophetisch-lyrischen Schwung ausgezeichnet.

6. Von dem sonst unbekannten Propheten Obadja haben wir eine Straf- und Drohrede gegen die Edomiter, die sich bei der Zerstörung Jerusalem's schadenfroh und feindlich bewiesen hatten, was die Zeit der Abfassung deutlich andeutet. Auch Jeremia (49, 7 ff.) erwartet die Züchtigung der Edomiter, und scheint Obadja etwas später als dieser geschrieben und die Rede Jeremia's aus der Erinnerung benutzt zu haben.

7. Von Psalmen fallen in die erste Hälfte dieses chaldäischen Zeitraums wahrscheinlich Psalm 3. 4. 5. 6. 11. 12. 13. 17. 22. 23. 25. 30. 31. 40. 55 u. a.

In die zweite Hälfte des Zeitraums fallen als Quellen:

1. Die Schriften Ezechiel's, eines jüngern Zeitgenossen Jeremia's und Sohnes eines Priesters. Schon vor der Zerstörung Jerusalem's von den Chaldäern nach Mesopotamien an den Fluss Chaboras in's Exil geführt, weissagte er daselbst noch eine Reihe von Jahren über das Exil hinaus und stand unter den Exulanten in hohem Ansehen. Seine Reden beziehen sich theils auf die, als Strafe für Israel's Abtrünnigkeit und Götzendienst als unvermeidlich betrachtete, Zerstörung Jerusalem's und die Wegführung des Volkes in's Exil (Kap. 1 — 24), theils auf fremde Völker und die Siege Nebukadnezar's (Kap. 25 — 32), bis er sich nach erfolgter Zerstörung der heiligen Stadt von den wiederholten Droh- und Strafreden (Kap. 33 und 34) zur Verheissung der Wiederherstellung und des Glückes (Kap. 36 und 37) und der Rache und des Siegs über die Feinde (Kap. 35. 38. 39) wendet und im Geiste das neue Jerusalem mit dem neuen Tempel und den neuen Staat schaut (Kap. 40 — 48). Eine vorwaltende levitische Gesinnung, die Ezechiel's Weissagungen charakterisirt, veranlasste ihn zu Vorschlägen einer Cultusreform, die im Pentateuch bald darauf berücksichtigt worden sind. Gelehrt und reich an Kenntniss der

Welt, des Gesetzes und des Heiligthums, fehlt ihm doch Tiefe und Reichthum des Geistes und grossartige Gedanken, dagegen zeigt er ein tiefes und klares Pflichtgefühl und eine weise Politik; in symbolischen und allegorischen Darstellungen ist er überladen, gesucht und verworren. In der vielleicht durch Ezechiel selbst veranstalteten Sammlung seiner prophetischen Reden sind die einheimischen Weissagungen (Kap. 1—24) chronologisch richtig geordnet; die auswärtigen dagegen (Kap. 25—32) vorzugsweise bloss nach der Sachordnung zusammengestellt; der ganze übrige Theil (Kap. 33—48) gehört in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalem's.

9. Der zweite Theil der jesaianischen Weissagungen von Kap. 40—66 oder der sogenannte Pseudojesaia gehört der exilischen Periode an *), da der Inhalt wesentlich in Trost- und Ermahnungsreden an das im Exil befindliche Volk Israel, mit Verheissungen der Rückkehr und Wiederherstellung des Staates besteht und überdiess Styl und Darstellung vom ächten Jesaias grundverschieden sind, auch ganz andere politische und innere Verhältnisse als im vorexilischen Jesaias vorausgesetzt werden. Die an die Exulanten gerichteten Reden sind dem prophetischen Verfasser gegenwärtig, ja er ist zu denselben gesendet (40, 1. 21. 27. 41, 1) und klagt über ihren Unglauben und schlechte Behandlung (53, 1. 50, 6). Alle diese von Einem Verfasser herrührenden Weissagungen des Pseudojesaia erklären sich aus der ersten Zeit des Cyrus, wenn auch die geschichtlichen Beziehungen im Einzelnen schwer zu bestimmen sind.

10. Von Psalmen gehören in diese Zeit des Exils die Psalmen 14. 51. 68. 85. 102 u. a.

11. Ausserdem einige Stücke des Pentateuch.

Das religiös-sittliche Leben des Volkes befand sich im Anfang dieses Zeitalters in grosser Verwirrung, von Götzendienst und Lastern befleckt; falsche Propheten und habsüchtige Priester beherrschten das Volk (Jer. 1—7; besonders 5, 31. 6, 13 f.) und begünstigten den rohen Glauben an die Möglichkeit, durch Opfer und mechanische Cultushandlungen alle Laster

*) Das Orakel Jesaia 24—27 scheint sich weder auf die Zerstörung Ninive's, noch Babel's zu beziehen, sondern eine bedrängte Zeit der aus der Gefangenschaft zurückgekehrten neuen Kolonie vorauszusetzen und darum einige Zeit nach dem Exil entstanden zu sein.

und Verbrechen sühnen zu können (Jer. 7, 9—11), wesshalb mit Hintansetzung des sittlichen Inhaltes der Religion das Opferwesen als göttliche Einrichtung in den Vordergrund gestellt wurde (Jer. 7, 21. 22) und die Propheten mit ihrer Wirksamkeit fast isolirt standen (Jer. 7, 13. 25—28).

Um diese Zeit wurde zu dem jungen Könige Josia ein Gesetzbuch gebracht, das der Hohepriester Hilkia im Tempel gefunden haben wollte (2 Kön. 22) und welches nach den in der Erzählung enthaltenen Andeutungen über den Inhalt (vgl. mit Jer. 11, 1—8) den Bund enthielt, den Jehovah mit den Vätern geschlossen, die Ausrottung des Götzendienstes befahl, den Zorn Gottes über den bisherigen Ungehorsam des Volks verkündigte und mit der Verwüstung Jerusalem's und dem Unglück seiner Bewohner drohte; ausserdem enthielt es unter Anderem ein Passahgesetz (2 Kön. 23, 21). Es ist nicht wahrscheinlich, dass mit diesem Gesetzbuch der ganze Pentateuch oder ein einzelnes Buch gemeint sei, weder das zweite, noch das fünfte; sondern den Inhalt dieses aufgefundenen Gesetzbuches bildete wahrscheinlich die Substanz der ältern Gesetzgebung, welche im zweiten Buch des Pentateuch (2 Mos. 13. 19—24. 32—34) weniger verändert, im fünften Buche dagegen in überarbeiteter Gestalt vorliegt und neben Verordnungen gegen den Götzendienst den wesentlichen sittlichen Inhalt des ganzen Gesetzes enthält, während die andere und spätere Gesetzgebung Cultus und Priesterthum zum Mittelpunkt hat. So konnte denn auch Jeremia, welcher (7, 22) den mosaischen Ursprung des Opferwesens verwarf, dennoch den Worten des Bundes seinen Beifall schenken (11, 1—8) und ein gleichzeitiger Psalmist (Ps. 40, 7—9) von einer Buchrolle sprechen, welche vorzugsweise auf das Sittengesetz und nicht auf Opfer drang. Der Aufsatz im 2 Buch Mosis 21—23 enthält die ältesten Gesetze des Pentateuch und dürfte wohl im 9. oder zu Anfang des 8. Jahrhunderts entstanden sein. Seinem wesentlichen Inhalte nach ist das fünfte Buch Mosis im Zeitalter Jeremia's entstanden, wenngleich nicht vor, sondern nach Josia's Reform, und die über die Götzendiener ausgesprochenen schauerlichen Flüche (Kap. 28) setzen die Zerstörung Jerusalem's und das Exil voraus; sie sind wahrscheinlich zu dem über Josia's Zeitalter hinausreichenden Inhalte der ältern Gesetzgebung von dem Priester Hilkia oder einem Zeitgenossen desselben hinzugefügt, als Gesetz aber ist dasselbe

erst unter Josia promulgirt und auf Mosis Autorität zurückgeführt; es waren die Worte des Bundes, welchen Jehovah den Vätern geboten hatte, da er sie aus Aegypten führte (Jer. 11, 4); und nach dieser Promulgation des Gesetzbuches, zu dem sich König und Volk feierlich verpflichteten, stellte dann Josia seine Cultusreformen an und vernichtete alle der Jehovahreligion widersprechende Formen des bisher im Volke gäng und gäbe gewesenen Cultus, namentlich den Höhendienst. Die vielen Priester, die bis dahin in den jüdischen Städten Jehovah auf den Höhen gedient hatten und die dadurch amt- und brotlos wurden, wurden nach Jerusalem beschieden und lebten von milden Gaben der Opfernden (2 Kön. 23, 9. 5 Mos. 12, 12—19. 14, 28. 16, 11—14. 18, 6—8. 21, 5. 26, 11). Zugleich entfernte Josia Todtenbeschwörer, Wahrsager und Teraphim (2 Kön. 23, 24). Aber factisch und im Bewusstsein der Masse des Volkes war durch dieses gewaltsame Verfahren der Götzendienst noch nicht beseitigt; er dauerte im Verborgenen noch fort und bald kam es auch wieder zum offenen Abfall von dem zuvor geschlossenen Bunde (Jer. 11, 1—10. 22, 9. 25, 3—7); erst die Zuchtruthe der Geschichte und das Nationalunglück des Volkes wirkte mehr, als alle Belehrungen Jeremia's, der die Unsittlichkeit als tiefsten Grund des so thörichten Götzendienstes darstellte (Jer. 5, 25. 9, 5. 10, 1—16).

Nachdem einmal die ältere Reihe von Gesetzen im Zeitalter Josia's gegeben war, wohin namentlich die im fünften Buch Mosis enthaltenen Gesetze über die Einheit des Cultus, von den Strafen einzelner Götzendiener und der Verführung zum Abfall, das Königs- und Prophetengesetz, die Festgesetze, die Gesetze von den Abgaben an die Priester und vom Zehnten (5 Mos. 12 13. 16. 17, 14—20. 18, 15—22. 14, 22—29. 26, 1—14) gehören, bildete sich allmählich durch die auf äussere Cultusformen vorwaltend Gewicht legende Priesterschaft eine ergänzende zweite Reihe von Gesetzen, wodurch der Ceremonial- und Ritualcultus sanctionirt wurde. Die erste Spur solcher Bestrebungen begegnet uns schon im Zeitalter des Jeremia (8, 8 f. vgl. mit 7, 22); während des babylonischen Exils und nach der Rückkehr aus demselben fortgesetzt, hatten dieselben die zweite Gesetzgebung des Pentateuch zu ihrem Resultate. Die durch Nebukadnezar (im Jahr 599) in die babylonische Gefangenschaft geführten Juden hielten am Götzendienst fest (Ezech.

14, 1—8), obgleich sie solchen betrügerischen Propheten gern Gehör schenkten, welche eine nahe Rückkehr in's Land der Väter im Namen Jehovah's weissagten (Jer. 29, 8. 21. 24. Ezech. 13, 1 ff. 4 ff.), was den Jeremia zu einem Ermahnungsschreiben an die Exulanten veranlasste (29, 1—23). Dagegen fing man von andrer Seite, zum Theil nicht minder durch Propheten unterstützt, mit Gott zu rechten an und im Vergleich zu der vom Volke Jehovah's begangenen Schuld das in den äussern Drangsalen über das Volk verhängte Maass der Strafe als ungerecht zu bezeichnen, wogegen Jeremia (12, 1. 31, 30) und Ezechiel (18, 25 ff.) das allgemeine Urtheil zu berichtigen suchten und die Lösung des Widerspruchs von der Zukunft erwarteten, welche die Rückkehr aus der Verbannung und die Herstellung des theokratischen Staates bringen würde (Jer. 30—33).

Als nun (im Jahr 588) auch Jerusalem und der Tempel von den Chaldäern zerstört und der Rest der Juden in die babylonische Gefangenschaft geführt worden war, neigte sich die Masse des Volkes zu den Göttern der Sieger, als welche ihre grössere Macht vor Jehovah bewährt zu haben schienen (2 Chron. 28, 23. Jer. 50, 38. Ezech. 23, 14—18. 40. 41). Der kanaanitische Götzendienst mit seinem Höhencultus und seinen Kinderopfern wurde von der Masse des Volkes wieder aufgenommen (Ezech. 14, 1 ff. 34, 6. 36, 25 ff. Jes. 57, 3—10) und neue babylonische Elemente hinzugefügt (Jes. 65, 3—5), obgleich diese jüdischen Götzendiener dabei mit den Propheten in äusserlichem Zusammenhang blieben (Ezech. 14, 1 ff. 33, 30 ff. Jes. 58, 2) und einzelne Ceremonien der Jehovahreligion beobachteten (Jes. 48, 1—5. 65, 5. 66, 1—3). An der theokratischen Partei im Volke erfüllte sich dagegen im Nationalunglücke die Verkündigung der Propheten, dass die Strafgerichte Jehovah's zur Busse führen würden (Ezech. 6, 8—10. 12, 16). Im Bewusstsein gemeinsamer Schuld in tiefster Verzweiflung an Jehovah's Hülfe (Ezech. 33, 10. 37, 11. Jes. 49, 14) hatten gerade die theokratisch Gesinnten vom Uebermuthe der Sieger und vom Hohn ihrer ungläubigen Volksgenossen am Meisten zu erdulden (Jes. 47, 6. 51, 23. 55, 5. 66, 5. Psalm 137, 3).

Aus der Beziehung des subjectiven Schuldbewusstseins auf das allgemeine Nationalunglück entwickelte sich gegen Ende des babylonischen Exils, als die fortschreitenden Siege des Cyrus die Hoffnung auf eine nahe Befreiung des Volkes erweckten, die

höchste Vollendung des theokratischen Bewusstseins der Hebräer, wie sie uns ausser Jeremia namentlich in der tiefen Anschauung vom Leiden und der Verklärung des Knechtes Jehovah's im Pseudojesaia begegnet, einer Anschauung, welche die merkwürdigste Ahnung der Erlösung im Alten Testament bildet.

Schon Jeremia hatte die Innerlichkeit der religiösen Gesinnung in ihrer Selbstständigkeit von allen bloss äussern Formen, Bundeslade, Beschneidung, Tempel, Opfer und Fasten für unabhängig erklärt und auf Jehovah als den Quell des Lebens hingewiesen (Jer. 3, 16. 7, 4. 12—14. 21—23. 11, 15. 14, 11—12. 17, 13), von wo aus ein neuer Bund Jehovah's mit seinem Volke geschlossen würde, der Bund der Herzen (Jer. 31, 31—34. Ezech. 36, 25 f.). Zugleich hatte er unter den Drangsalen der Gegenwart die Erhaltung Israel's als des Knechtes Jehovah's verheissen (Jer. 30, 10 ff.). Aber dazu musste über den Götzendienst ein neues Strafgericht ergehen, als dessen Werkzeug Cyrus erschien, der obwohl er Jehovah nicht kannte, doch im Gegensatze zum Götzendienst im Geiste Jehovah's, als dessen Gesalbter (Messias, Jes. 45, 1) handelte und unbewusst dessen Rathschluss ausführte (Jes. 41, 25. 45, 4 f.), zu dem sich alle Völker der Erde bekehren sollten (Jer. 10, 1 ff. 3, 17. Jes. 42, 4. 45, 22 f. 49, 6. 51, 4. 5. 60, 3. 66, 18). Indem der begeisterte Prophet des Exils (Pseudojesaia) seinem verbannten Volke solche frohe Hoffnungen verkündigte, konnte er sich selbst mit Recht (61, 1) als den von Gott Gesalbten bezeichnen, auf dem der Geist Jehovah's ruhe. Die Organe des göttlichen Willens, die Repräsentanten Jehovah's in seinem Bundesvolke werden, seien sie Priester und Propheten (2 Sam. 23, 1. 1 Kön. 19, 16. 2 Mos. 28, 41. 27, 7. 30, 30. 3 Mos. 4, 3 f. 6, 22. 7, 36) oder Könige (1 Sam. 10, 1. 15, 1. 17. 16, 22 f. 24, 7. 1 Kön. 1, 34. 2 Kön. 9, 1. Psalm 2, 2. 89, 21) Gesalbte des Herrn oder Jehovah's genannt; Habakuk (3, 13) nennt sogar das Volk selbst, als Gesammtpersönlichkeit gedacht, den Gesalbten Jehovah's. So ist also die Bezeichnung Gesalbter (Messias) nur ein anderer concreter Ausdruck ebenderselben theokratischen Idee, welche den geschichtlichen Inhalt des jüdischen Nationalbewusstseins überhaupt bildete; und wenn die Repräsentanten des theokratischen Geistes typisch als Gesalbte Jehovah's bezeichnet werden, so ist darunter eben nichts anders, als das höhere, ideale Selbst des Volkes, das Volk nach seiner

wahrhaften Bestimmung als Träger des göttlichen Zweckes verstanden, wie in ähnlicher Weise das Volk Israel **Sohn Jehovah's** genannt wird (Hosea 11, 1. Jer. 31, 9. 20. 2 Mos. 4, 22. 5 Mos. 32, 19). Ganz dieselbe Grundbedeutung hat der Ausdruck **Knecht Gottes.** So nennt sich der exilische Jesaias selbst (43, 10. 21. 44, 26. 50, 1. 60, 1) als Träger des theokratischen Zweckes, als Organ des göttlichen Willens, als ein mit dem göttlichen Geiste Gesalbter, also wesentlich als Organ eben dessen, was in höchster und letzter Beziehung wieder Zweck und Beruf des ganzen Volkes war, wenn dieses auch seine höhere Bestimmung soweit vergessen konnte, dass der Prophet von ihm sagen konnte, der Knecht Gottes, der eine so herrliche Offenbarung erhalten habe, sei taub und blind (42, 19—22). Dann wird aber auch wieder der bessere Theil des Volkes den Abtrünnigen als Knecht Jehovah's gegenübergestellt (43, 10. 65, 9 ff. 66, 5. 14) und überhaupt das Volk Israel als Bundesvolk und erwähltes Volk Gottes der Knecht Gottes genannt (49, 3. 42, 19—25. 43, 21).

Dieser Knecht Jehovah's als geistige Gesammtpersönlichkeit, das Volk Israel als einheitliche Totalität angeschaut, wird nun vom exilischen Pseudojesaias als **leidend** dargestellt (Jes. 53) in den berühmten Worten: „Sieh, mein Knecht thut wohl, steigt hoch und hebt sich und wird sehr gross; gleichwie sich Viele jetzt vor dir entsetzen, also ist entstellt und entmenscht sein Angesicht und seine Gestalt nicht wie vor Menschenkindern: so wird er über sich viele Völker zum Frohlocken bringen, Könige werden ihren Mund verschliessen, denn was ihnen nie erzählt ward, sehen sie, und was sie nie gehört, erkennen sie. Er wuchs gleich einem Reis vor ihm auf, wie aus dürrem Land eine Wurzel; keine Schönheit hatte er und keinen Schmuck, um ihn mit Lust anzuschauen, und kein Ansehn, um seiner zu begehren. Verachtet war er und verlassen von den Menschen, ein Mann der Schmerzen und durch Krankheit wohl bekannt. Wie Jemand, vor dem man das Antlitz verhüllt, verachteten wir ihn und gedachten seiner nicht, und doch trug er unsere Krankheit und nahm unsere Schmerzen über sich; wir aber sahen ihn als den Gestraften an, als den von Gott Geschlagenen, als den Gebeugten. Ja, Er ward verwundet um unserer Sünden willen, zerschlagen um unserer Verbrechen willen. Es fiel die Züchtigung zu unserm Heil auf ihn, es ward durch seine Beu-

len uns Genesung. Wir Alle irrten wie Schafe umher, wir gingen ein Jeder seinem Wege nach; doch Jehovah liess auf ihn die Verschuldung von uns Allen fallen. Er ward gequält und war doch schon gebeugt; dennoch that er seinen Mund nicht auf, dem Lamme gleich, das man zur Schlachtbank führt, und wie ein Schaaf, das stumm vor seinem Scheerer liegt, und er that seinen Mund nicht auf. Aus der Bedrängniss und dem Strafgericht ward er hinweggenommen; doch wer bedachte es von seinen Zeitgenossen, dass er entrückt ward aus dem Lande der Lebendigen, dass um der Sünde meines Volkes willen ihm Strafe ward? Man gab bei Lasterhaften ihm sein Grab, ob er gleich kein Unrecht gethan, und kein Trug in seinem Munde war. Aber es gefiel Jehovah, ihn durch Leiden zu zermalmen. Wenn er aber selbst das Schuldopfer erlegt, schaut er Nachkommenschaft, lebt lange, und Jehovah's Werk gelingt durch seine Hand. Frei von Leiden seiner Seele, sättigt er sich am Freudenanblick; durch seine Kenntniss rechtfertigt Viele mein gerechter Knecht, und ihre Sünden wird er auf sich nehmen. Darum geb' ich unter Mächtigen ihm sein Theil und mit Helden soll er Beute theilen, weil er dem Tode sein Leben hingegeben und sich zu Uebelthätern zählen liess, da er doch Vieler Sündenstrafen trug und für die Uebelthäter betete." *)

Das Nationalunglück, das als Strafe über das Volk verhängt war, sollte eigentlich nur die Schuldigen treffen; indess fühlte sich das ganze Volk im Zusammenhang mit dem Uebel auch schuldig. Betrachtete man jedoch das Volk in seiner idealen theokratischen Bestimmung, im Gegensatz ebensowohl zur Heidenwelt, sowie zur Verschuldung der Einzelnen, so erschien sein Leiden als schuldlos und als ein freiwillig dargebrachtes Schuldopfer, und die göttliche Bestimmung des Volkes konnte durch sein Leiden keine Trübung erleiden, nicht verkümmert werden. Trotz dieser grossartigen, tiefen und herrlichen Anschauung des exilischen Propheten sind in seine theokratischen Vorstellungen auch endliche, beschränkte, partikularistische Elemente bereingemischt, dass nämlich nicht bloss die irdische Theokratie, Jerusalem mit dem Tempel und den sich daran knüpfenden Opfern, hergestellt werden sollte, sondern auch Israel, von den übrigen

*) Uebersetzung von Umbreit (der Knecht Gottes, 1840, S. 43 ff.).

zu Jehovah bekehrten Völkern unterschieden, das Priestervolk zwischen letztern und Jehovah bilden und die Völker dem Volke Israel huldigen und dienen sollten (Jes. 61, 6. 62, 12. 49, 23. 52, 15. 60, 14).

Was die Weiterbildung des Cultus während des Exils betrifft, so war trotz der Cultusreformen Josia's der Götzendienst im Volke wieder eingerissen. Um demselben gründlich entgegenzuwirken, stellte Ezechiel ein Musterbild des neuen Tempels, der Priesterschaft und des Cultus auf (Ezech. 40—46), welches die nachexilischen Cultuseinrichtungen und die darauf sich beziehenden Gesetze vorbereitet. Die Grundlage seines Cultussystems bildete die levitische Heiligkeit: wie die göttliche Heiligkeit gegen die unmittelbaren Mächte des natürlichen Lebens sich ausschliessend verhielt, so drückte sich dieselbe auch im Cultus aus. Ezechiel ordnete (45, 18—20) ein allgemeines Sühnungsfest an, um an zwei Tagen zu Anfang des Jahres theils den Tempel, theils die unwissentliche Verschuldung des Volkes zu versöhnen. Daraus entstand später das grosse Versöhnungsfest (3 Mos. 16). In seiner Beschreibung des neuen Tempels (43, 7—9. 44, 1—7. 15—19. 46, 1—3. 9—12) versagt Ezechiel dem Könige wie dem Volke den Zutritt in's Heiligthum und gestattet nur den Eingang bis an den innern Vorhof. Die früher abtrünnigen Leviten ordnet er als niedere Tempeldiener (Thierwächter und Opferdiener) den Nachkommen Zadok's (der nicht zu Aaron's Nachkommen gehörte), als der Jehovah treu gebliebenen Priesterschaft am Tempel, unter (Ez. 40, 46. 43, 19. 44, 10—16. 45, 45. 48, 11—13) und bringt die Opferhandlungen aus den Händen des Volks mehr in die der Priesterschaft, welcher er Vorschriften gibt, den Charakter einer höhern Weihe zu behaupten (Ezech. 44, 15 ff.). Konnte nun auch vielleicht Ezechiel levitisch geschriebene Aufsätze, die später in den Pentateuch übergingen (wie denn z. B. 3 Mos. 26 ohne Zweifel im Exil geschrieben ist) vor Augen gehabt haben, so fällt doch die consequente Durchbildung des levitischen Geistes zum hierarchischen System in die nachexilische Zeit. Im Exil fand die Priesterschaft, nachdem durch den Untergang des Staates die königliche Herrschaft gestürzt und deren Wiederherstellung unter persischer Oberherrschaft kaum zu erwarten war, hinlängliche Aussicht und Hoffnung auf Erweiterung ihres Ansehens; erst im Exil hiessen die Obersten oder Aeltesten der

Priesterschaft zuerst Fürsten (Jes. 43, 28. vgl. Jer. 35, 4. 1 Chron. 24, 5). Während bei Ezechiel noch Zadok als Stammvater der Priesterschaft im Tempel erscheint, bildeten sich seit dem Exil die hierarchischen Sagen an der göttlichen Einsetzung der Priesterwürde und dem für ewige Zeiten an Aaron's Familie geknüpften Erbfolgerecht, sowie in ähnlicher Weise auch der ganze spätere Cultus ungeschichtlicher Weise auf Moses zurückgeführt wurde. Dieser selbst wurde über alle spätere Propheten weit erhoben und die durch ihn verkündigte Offenbarung auf die ganze spätere theokratisch-priesterliche Verfassung ausgedehnt; ja gerade die Priester- und Cultusgesetze werden als ewige Satzungen angesehen (2 Mos. 28, 43. 36, 21. 3 Mos. 3, 17. 6, 11. 7, 36. 4 Mos. 10, 8) und der Wille oder die Offenbarung Jehovah's nicht mehr als lebendiges Prinzip, das in immer neuen Organen fortwirkte, sondern als eine Reihe fest bestimmter positiver Satzungen gefasst (5 Mos. 18, 15 ff). In Bezug auf Jehovah selbst zog dann die priesterliche Dialektik die weitere Consequenz, dass derselbe der alleinige wahre Grundbesitzer und Herr der einzelnen Bürger als seiner Knechte sei (3 Mos. 25, 23. 55). Die von Ezechiel degradirten Leviten aber wurden jetzt als ein ursprünglicher Volksstamm gedacht und das nachexilische Gesetz von den Levitenstädten in's mosaische Zeitalter verlegt (4 Mos. 35, 1—8. 3 Mos. 25, 32), während die im Zeitalter Josia's und Jeremia's entstandenen Gesetze des 5. Buches Mosis nur Leviten ohne Besitz kennen. Diese ganze levitisch-hierarchische Gesetzgebung wurde nach der Rückkehr aus dem Exil, in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, wahrscheinlich durch Esra's Eifer vollendet.

Die Einflüsse, welche die im Exil stattgehabten Berührungspunkte mit babylonischen und später auch persischen Vorstellungen auf den religiösen Vorstellungskreis des hebräischen Volkes ausübten, zeigen sich zunächst an einer Reihe von religiösen **Mythen**, deren Annahme oder Entstehung und Ausbildung in jene Zeit fällt, nachdem schon vorher aus den Naturreligionen des Orients mancherlei Elemente in das hebräische Bewusstsein geflossen und sich dem Jehovahdienst angehängt hatten. So steht der babylonische Ursprung der biblischen Sagen von der Urgeschichte, nämlich von der grossen Fluth, dem Thurmbau zu Babel und der Sprachverwirrung, den gefallenen Göttersöhnen, den Erzvätern vor der Sündfluth, dem Paradies und der Welt-

bildung durch die Elohim. Aus der um die Zeit des Exils durch Zoroaster reformirten Magierreligion kamen die Vorstellungen vom Satan, von den Engeln und Dämonen, von der Auferstehung der Todten und vom Weltgericht in das religiöse Bewusstsein der Hebräer.

Was die Sagen der Urgeschichte angeht, so trug die religiöse Vorstellung der Hebräer den Monotheismus des Hebraismus in die Urgeschichte zurück, ohne doch das ursprüngliche Gewand der auf ausländischem Boden und unter den Einflüssen eines grössern Völkervereins entstandenen Sage ganz zu verwischen, indem die Mehrheit der Götter (1 Mos. 1, 26. 3, 22) von den Hebräern nach dem Verhältniss des Jehovah zu seinen Boten umgedeutet wurde. Für das ältere hebräische Bewusstsein erschien nämlich jede ausserordentliche Erscheinung der unsichtbar waltenden Gottesmacht in der Natur wie im geistig-sittlichen Menschenleben unter der Form einer göttlichen Sendung oder Botschaft (*Maleach Jehovah*). In der ältern Sage handelt der Engel oder Bote Jehovah's im Namen oder in der Person Jehovah's, ohne bestimmte, selbstständige Individualität zu besitzen, als blosses unselbstständiges Organ des göttlichen Willens zur Strafe und zum Verderben nicht minder, wie zum Segen gesandt (1 Mos. 18. 2 Sam. 24, 16. 2 Kön. 19, 35). Einen weitern Fortschritt zu einer gewissen oberflächlichen Persönlichkeit sehen wir in der Anschauung vom Engel Jehovah's 2 Sam. 14, 17. 20. 19, 28., wo derselbe als Repräsentant höherer Weisheit und Güte betrachtet wird. Das bestimmtere Bewusstsein der Intelligenz finden wir in der spätern Anschauung von den Engeln als einem rein intelligibeln Götterrathe und von der intelligibeln und relativ-reinen und heiligen Natur der Gottessöhne (1 Mos. 3, 23). Diese als das Heer des Himmels oder Jehovah's zusammengefassten Engel sind ursprünglich Sterngeister und bilden die Umgebung Gottes in himmlischer Versammlung oder bei Erscheinungen Gottes auf Erden (1 Mos. 28, 12. 32, 2. 3). Diese spätere Engelvorstellung kam etwa im siebenten oder sechsten Jahrhundert in das hebräische Bewusstsein und findet sich noch nicht bei den ältern Propheten, sodass also die Vision Micha's (1 Kön. 22, 19 ff.) Produkt der spätern Sage ist. Dagegen entspricht die allgemeine Anschauung von den als belebt vorgestellten Sternen, als Lichtgeistern, welche als himmlische Heerschaaren oder als Kriegsheer im Dienste Jehovah's,

des Herrn der Heerschaaren (*Jehovah Zebaoth*) dem Bewusstsein des zehnten und neunten Jahrhunderts. Durch Vermittelung dieser Sterngeister entstand die spätere Anschauung von den Göttersöhnen, als höheren Gott unterworfenen Geistern, von welchen der Himmel bewohnt gedacht wurde. Die erste Spur von sieben (nach der heiligen Siebenzahl der Planeten bestimmten) Engeln Jehovah's finden wir bei Ezechiel (9. vgl. Zach. 3, 9. 10. 4), aber dieselben entsprechen noch nicht ganz den spätern Erzengeln.

Am Ende des Exils kam in die hebräische Vorstellung der Satan aus dem Parsismus herüber, welche nur wenige anklingende Vorbereitungen in der älteren Vorstellung hat, etwa nur die wohl aus Babylonien überkommene Anschauung von der Verführung des ersten Menschen durch die Schlange (1 Mos. 3, 1 ff.) und von den gefallenen Göttersöhnen, welche Riesen zeugten (1 Mos. 6, 1—4). Einen wesentlichen, integrirenden Bestandtheil des eigentlichen religiösen Volksglaubens konnten dergleichen von aussen aufgenommene mythische Vorstellungen bei den Hebräern nicht erlangen, da die Ueberzeugungen von der absoluten Einheit Jehovah's sich gegen allen Dualismus längst im Bewusstsein festgestellt hatten, wie denn auch Satan nur in äusserlicher Anschauung als Repräsentant des Feindseligen erscheint (Zach. 3, 1. Hiob 1, 6—12. 2, 1—7). Dem Satan entspricht wahrscheinlich die bald nach dem Exil in den Cultus aufgenommene Vorstellung von Asasel, dem bösen Dämon in der Wüste, zu welchem bei dem grossen Versöhnungsfeste ein mit den Sünden des Volks beladener Bock gejagt werden sollte (3 Mos. 16, 8. 10. 26).

Die aus dem Parsismus aufgenommene Vorstellung von der Auferstehung der Todten fand zwar in der hebräischen Anschauung vorerst noch keinen Anknüpfungspunkt, konnte jedoch von Ezechiel wenigstens als poetische Anschauung einer wunderbaren Vereinigung der Mitglieder des theokratischen Staates auftreten (Ezech. 37, 1—14). Erst in dem wahrscheinlich in's makkabäische Zeitalter fallenden, jedenfalls aber geraume Zeit nach dem Exil gedichteten Orakel bei Jesaias (Kap. 24—27) konnte die wirklich gedachte Auferstehung der Todten neben der Vorstellung einer Bestrafung der feindlichen Mächte aus der Höhe und der Stiftung eines im Sinne Daniel's aufgefassten Gottesreiches auf Erden einen Platz finden. Ueberhaupt verschmolzen

alle diese aus dem Parsismus in's Judenthum herübergekommenen Elemente erst nach dem exilischen Zeitalter in einem langen Vermittelungsprozess mit dem spätern Judaismus, um von da in das Urchristenthum überzugehen.

§. 19.

Achte Stufe: das persische Zeitalter (536—333).

Nachdem der Perserkönig Cyrus (Koresch) seit dem Jahre 538 durch die Eroberung Babylon's die Grenzen des persischen Reiches bis nach Aegypten hin erweitert hatte, ertheilte er den im Exil befindlichen Juden die Erlaubniss zur Rückkehr in ihr Vaterland und zur Wiederherstellung Jerusalem's und des Tempels. Im Jahre 536 kehrte unter der Anführung von Serubabel und Josua eine vorzugsweise aus Bürgern des ehemaligen Reiches Juda bestehende Kolonie nach Juda zurück und gründete unter persischer Oberherrschaft ein neues staatliches Gemeinwesen, welches nach der weltlichen Seite durch persische Statthalter und Richter, nach der religiös-kirchlichen Seite durch die Priesterhierarchie verwaltet wurde. Nachdem im Jahre 458 eine zweite Kolonie unter der Leitung von Esra in die Heimath zurückgekehrt war, ging im Jahr 445 Nehemia als persischer Statthalter nach Jerusalem.

Als Quellen für die Geschichte dieses Zeitalters dienen zunächst die freilich lückenhaften und durch die Hand des spätern Chronisten gegangenen und von hebräischen und griechischen Juden als zwei Theile Eines Buchs betrachteten Bücher Esra und Nehemia, dann die Bücher der Chronik selbst.

1. Das Buch Esra erzählt die Geschichte der ersten Rückkehr und des Tempelbaus und die Geschichte der Einwanderung Esra's mit einer zweiten jüdischen Kolonie und der von ihm vorgenommenen Ehereinigung. Das Buch ist nicht von Einem Verfasser, sondern besteht aus zwei unterschiedenen Bestandtheilen, nämlich Kap. 1—6 und Kap. 7—10. Im ersten Theil sind wiederum zwei besondere Urkunden verarbeitet, nämlich das noch von Nehemia einzeln vorgefundene (Neh. 7, 5 ff.) Kap. 2 und der durch den Gebrauch des Chaldäischen sich unterscheidende Abschnitt von Kap. 4, 8 — 6, 18, sowie auch Kap. 7, 12—26 ein chaldäischer Brief eingeführt wird. Im zweiten Theil ist der Abschnitt Kap. 7, 27 — 9, 15 von Esra selbst geschrieben und gehört dazu die im ersten Theil enthaltene chal-

däische Urkunde Kap. 7, 12—26; der gleichzeitig verfasste zweite Abschnitt (Kap. 10) ist entweder von Esra selbst oder einem seiner Gehülfen geschrieben. Als Ganzes kann das Buch nicht von Esra selbst herrühren; wahrscheinlich ist es vom Verfasser der Chronik, in der sich viele mit dem Buch Esra verwandte, oft wörtlich übereinstimmende Stellen finden, gesammelt worden.

2. Das Buch Nehemia erzählt die Einwanderung des Nehemia, eines Mundschenks des Königs Artaxerxes Longimanus, in seine jüdische Heimath und seine dortige Wirksamkeit unter den von den Samaritern in den Weg gelegten Hindernissen; darauf folgt ein Verzeichniss der unter Cyrus zurückgekehrten Exulanten (gleichlautend mit Esra Kap. 2), dann die Erzählung einer von Esra und Nehemia veranstalteten gottesdienstlichen Feier, der Einweihung der Stadtmauer, die von Nehemia vorgenommenen Reformen und mehrere andere Exulantenverzeichnisse. Der Abschnitt vom Anfang bis Kap. 7, 5 ist von Nehemia geschrieben; dagegen der auf die eingeschaltete Liste folgende Abschnitt (Kap. 7, 73 — 10, 40) ist eine, weder von einem Zeitgenossen Nehemia's, noch vom Verfasser des 3. Kap. Esra, sondern im Geiste des Chronisten vorgenommene Interpolation. Von den folgenden Abschnitten können nur Kap. 11, 12, 27—43, 13, 4—31 von Nehemia's Hand sein; das Ganze also ist durch die Hand eines spätern Sammlers gegangen.

3. Die bei den Hebräern als Ein Buch betrachteten, erst in den LXX. in zwei Bücher (*Παραλειπόμενα, Supplementa*) getheilten Bücher der Chronik enthalten Geschlechtsregister und andere Listen, die theils aus ältern historischen Büchern gezogen, theils aus uns unbekannten Quellen genommen sind, voller Lücken und Unrichtigkeiten (Kap. 1 — 9), sodann die (von der Erzählung in den Büchern Samuelis durch mehrere levitische Nachrichten unterschiedene) Geschichte David's (Kap. 10—29), ferner die Geschichte Salomo's (2 Chron. 1—9) und die Geschichte des Reiches Juda (ohne die Israel's) mit besonderer Rücksicht auf die Schicksale des Gottesdienstes (2 Chron. 10—36). Bei zahlreichen Uebereinstimmungen mit den ältern Büchern der Könige unterscheidet sich die Chronik von letztern durch Auslassungen, Abkürzungen, Einschaltungen und Umänderungen, ja Verfälschungen, zu ihrem Nachtheile und nicht ohne eine gewisse Partheilichkeit. Die Aenderungen sind nämlich theils dogmatisch-mythologische Zusätze, theils Erweiterungen und Aus-

schmückungen, oder Weglassungen und Milderungen von Stellen über Götzendienst u. dgl., oder Anführungen des Gegentheils für levitisch-apologetische Zwecke, theils verherrlichende apologetische Weglassungen oder Zusätze zu Gunsten gottesdienstlicher Könige, mit offenem Hass gegen Israel. Die schon durch diese Umstände erschütterte Glaubwürdigkeit der Chronik in den ihr eigenthümlichen Nachrichten wird noch durch zahlreiche in denselben enthaltene innere Verdachtsgründe, Unwahrscheinlichkeiten, Uebertreibungen erhöht, wodurch jedoch die Glaubwürdigkeit mancher Einzelheiten nicht abgeschnitten ist. Welche Quellen dem Chronisten ausser den von ihm benutzten Büchern Samuelis und der Könige *) noch weiter vorgelegen haben mögen

*) Hier dürfte der passendste Ort sein, um der ältesten historischen Bücher des Alten Testaments zu gedenken.

1) Die Bücher Samuelis, welche ursprünglich Ein Buch ausmachten und erst seit den LXX. in zwei getheilt wurden, haben ihren Namen von Samuel als dem Hauptgegenstande ihres Inhalts, während sie bei den LXX. als erstes und zweites Buch der Könige aufgeführt werden. Sie enthalten nämlich die Geschichte des unter Samuel und durch seine Vermittelung eingeführten Königthums, und zwar die Geschichte des Propheten- und Richteramtes Samuel's (Kap. 1—12), die Geschichte Saul's und der frühern Schicksale David's (Kap. 13—31) und die Geschichte der Regierung David's (2 Sam. 1—24). In diesen Büchern sind der mythologischen Elemente und Wunder noch wenige; die Erzählung trägt meist ein ächt geschichtliches Gepräge und ist aus der allerdings hin und wieder getrübten und verwirrten mündlichen Ueberlieferung geschöpft, die freilich ihren Ursprung aus der Sage verräth, was sich besonders in der lückenhaften und sagenmässigen Chronik zeigt. Aus einer älteren Liedersammlung stammen mit dem Davidischen Liede (2 Sam. 1, 17—27) auch die andern poetischen Stücke (Kap. 22. 23, 1—7. und 1 Sam. 2, 1—10). In die Geschichtsdarstellung sind ebenfalls verschiedenartige, zum Theil nicht zusammenstimmende Bestandtheile verwebt, die verschiedene Quellen voraussetzen, deren ältere mit der jehovistischen Quelle im Pentateuch verwandt oder identisch ist. Die Zeit der Abfassung ist wahrscheinlich die Zeit des getheilten Reiches oder das zehnte und neunte Jahrhundert; vielleicht schrieb der Bearbeiter beider Bücher gegen die Zeit Hiskia's, da sich bei Jeremia Anspielungen auf einzelne Stellen der Bücher Samuelis finden, auf welche Zeit auch des Verfassers Glaube an den ewigen Bestand der Davidischen Dynastie (2 Sam. 7) zeigt (Vgl. mit Jes. 9, 5 ff. 11. Micha 5).

2) Die Bücher der Könige, welche ebenfalls bei den Juden nur Ein Buch ausmachten und erst von den LXX. in zwei getheilt wurden. Die Geschichte Salomo's (1 Kön. 1—11), des Abfalls der

lässt sich nicht ermitteln. Der Zweck, den der unbekannte Verfasser der gewiss unter den Priestern zu suchen ist, bei seiner Arbeit im Auge hatte, war offenbar kein anderer, als: zu zeigen, wie in dem davidisch-theokratischen Reiche das vermeintlich

---

zehn Stämme und der Könige beider Reiche bis zum Untergang des Reiches Israel (1 Kön. 12 — 2 Kön. 17) und die Geschichte des Reichs bis in die Zeit des babylonischen Exils (2 Kön. 18 — 25) bildet den Inhalt dieser Bücher. Der Verfasser hatte vorwaltend eine prophetisch-didaktische Tendenz und richtete sein Augenmerk besonders auf die Wirksamkeit der Propheten, neben deren Reden und Thaten sich eine mit pragmatischen Bemerkungen durchwebte Chronik zieht. Die Quellen, die der Verfasser benutzte, waren entweder Privatgeschichtswerke oder aus amtlichen Reichsjahrbüchern (das Buch der Geschichte Salomo's und das Buch der Könige von Israel und ein solches der Könige von Juda (1 Kön. 11, 41. 14, 19. 15, 31. 16, 5. 14. 20. 27. 22, 39 u. öfter), oder der Verfasser hatte ein älteres bis auf die Zeit nach Josia herabgehendes Buch zum Grunde liegen. Nach 2 Kön. 23, 25 schrieb der Verf. lange nach Josia, nach 1 Kön. 8, 34 und 47. 9, 7. 2 Kön. 22, 17 und nach dem Schlusse des 2. Buchs im babylonischen Exil, womit auch die stete (in den Büchern Samuelis noch fehlende) Hinweisung auf das mosaische Gesetz, die Polemik gegen die Höhenopfer und mancherlei Sagen und Uebertreibungen, ausser charakteristisch späteren Spracheigenthümlichkeiten zusammenstimmen.

3) Noch etwas später im babylonischen Exil ist das Buch der Richter entstanden, welches seinen Ursprung aus der Volkssage durch seinen ganzen mythischen und sagenhaften Charakter deutlich verräth. Der Abschnitt von Kap. 17 — 21 scheidet sich von den übrigen Bestandtheilen des Buches durch seinen untheokratischen Gesichtspunkt aus (Richt. 17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25); Kap. 1 kann wegen einiger Widersprüche zu spätern Stellen des Buchs vom Verfasser nur anderswoher entlehnt sein; der Abschnitt 2, 6 — 16, 31 hat mit dem Jehovisten und dem Buche Josua grosse Verwandtschaft, die sich jedoch aus der Benutzung älterer, dem Buche zum Grunde liegender Bestandtheile ebensogut erklärt, wie die im 5. Kap. enthaltenen Spuren eines hohen Alters (das Lied der Debora).

4) In die spätere Zeit des Exils scheint auch das Buch Josua gesetzt werden zu müssen, welches den Inhalt der in den Anfang der Richterzeit und die Urgeschichte des Volkes zurückblickende Volkssage bald weitläufig und umständlich, bald summarisch in einem der Chronik verwandten levitischen Geiste darstellt, ohne von der Geschichte Josua's ein klares, in sich einiges geschichtliches Bild zu geben, indem sich vielmehr sowohl im Buche selbst verschiedene Abschnitte und Nachrichten widersprechen, als auch mit Nachrichten des Buchs der Richter streiten, was sich aus dem vorwaltend mythisch-sagenhaften Charakter des Buchs erklärt, welches spätere ent-

mosaische Gesetz und der Gottesdienst des Pentateuch unter den frommen Königen in aller Vollkommenheit bestanden habe oder von ihnen wiederhergestellt worden sei, und wie der Abfall der Könige von Jehovah alles Unglück herbeigeführt habe.

---

wickelte Znstände des exilischen Zeitalters auf die Urzeit der Volksgeschichte überträgt. Eine elohistische Urschrift und andere verschiedenartige Bestandtheile der ältern Tradition scheinen dem exilischen, vielleicht sogar nachexilischen Bearbeiter des Bnchs zum Grunde gelegen zu haben.

Eine mit samaritanischen Sagen noch weiter versetzte Ueberarbeitung des kanonischen Bnchs Josua scheint die unter dem Namen Buch Josua vorhandene samaritanische Chronik, von der eine arabische Uebersetzung vorhanden ist, zu sein.

5) Das Buch Ruth ist eine in einer den Büchern Samuelis verwandten, aber mit Chaldaismen versetzten Sprache gegebne episch-idyllische Erzählung der Heirathsgeschichte des Urgrossvaters von David, des Boas, mit einer am Schlusse angehängten Genealogie, um den Ursprung des königlichen Hauses von einer armen Moabiterin, der Ruth, in's Licht zu stellen. Die Stelle 4, 7 weist in die Zeit, wo das israelitische Volksleben untergegangen war; da sich jedoch nirgends eine Spur in dem Buche findet, dass die Abkunft der Ruth anstössig gefunden worden wäre, so muss das Buch in der Zeit geschrieben sein, wo die Ehe mit einer Ausländerin noch nicht für unerlaubt galt, wie diess bei Esra (9, 1 ff.) und Nehemia (13, 1 — 3. 23 — 27) bereits der Fall ist.

6) Der Pentateuch (ἡ Πεντάτευχος sc. βίβλος) oder das Gesetz (Thorah, νόμος) umfasst die sogenannten fünf Bücher Mosis. Das erste Bnch (Genesis) enthält die Urgeschichte der Theokratie, deren Grund schon seit der Schöpfnng der Welt gelegt worden, indem das Volk Gottes nach und nach von anderen Völkern ausgeschieden und schon dessen Stammvätern die Verheissung des heiligen Landes und der heiligen Bundesverfassung gegeben worden sei, wobei dann genealogische und ethnographische Sagen über die Urgeschichte der Menschheit und Familien- und Stammsagen der Abrahamiden eingeschaltet werden. Das zweite Buch (Exodus) erzählt die Knechtschaft der Israeliten in Aegypten, die göttliche Befreiung und Ausführung des Volkes durch Moses in verschiedenen Sagen und Mythen und endlich die Stiftung des Bundes zwischen Jehovah und dem Volke auf dem Berge Sinai und die sinaitische Gesetzgebung. Das dritte Buch (Leviticus) enthält als Zugabe zur sinaitischen Gesetzgebung die auf Opfer, Feste, Priesterwesen und Sittenzucht sich beziehenden Gesetze. Das vierte Buch (Numeri) enthält noch einen Nachtrag (1 — 10, 10) über die theokratische Verfassnng, die mythische Geschichtserzählung des Zugs der Israeliten dnrch die Wüste und des Kampfs der Verfassung mit der halsstarrigen naturwüchsigen Art des Volkes, und endlich den beginnenden Kampf um die Eroberung des gelobten

Von Propheten gehören in diese Zeit folgende:

1. Haggai, der zur Zeit Serubabel's und Josua's weissagte und in seinen wenig gehaltvollen Reden für die Förderung des eine Zeitlang durch die Trägheit der Juden aufgehaltenen Tem-

---

Landes, wobei statistische und staatsrechtliche Stücke und Kap. 22—24 eine Episode eingeschaltet werden; das fünfte Buch (Deuteronomium) lässt den Moses kurz vor seinem Tode vor dem Volke mit Erinnerungen an seine Vorgeschichte und Ermahnungen zum Gehorsam gegen Jehovah und sein Gesetz auftreten und bringt unter theilweiser Wiederholung früherer Gesetze noch neue, die zuletzt durch Moses feierlich sanctionirt werden, welcher Josua zu seinem Nachfolger ernennt und dann auf geheimnissvolle Weise vom Schauplatz abtritt.

Die Erzählung in diesen Büchern ist bald weitläufig und ausführlich, bald kurz, unzusammenhängend, summarisch und lückenhaft; mit Mythen, Sagen und Wundern reichlich ausgestattet. Die Darstellung hat keinen historischen Werth, sondern ist die Reproduction der Volkstraditionen über die Urgeschichte des Volkslebens, aus denen die Kritik nur spärliche historische Daten gewinnen kann. Die Verfasser selbst geben sich durch schriftstellerische Formeln (z. B. bis auf diesen Tag), durch geschichtliche und archäologische Erläuterungen, durch Hinweisung auf vorausgesetzte alte Quellen ihrer Darstellung und durch die Behandlung der mosaischen Geschichte als einer längst vergangenen als spätere Schriftsteller zu erkennen. Die religiös-didaktische Tendenz und der theokratische Plan, nach welchem die Urgeschichte des Volkes vom Standpunkt der spätern Verfasser in diesen Büchern behandelt ist, gibt dem Pentateuch den Charakter eines theokratischen Epos der Israeliten, durch welches die Resultate der ganzen, in einer Reihe von Jahrhunderten hervorgetretenen religiösen und sittlichen Entwicklungen mit den in der Wirksamkeit des Moses enthaltenen Keimen und dem durch ihn gegebenen geschichtlichen Anstoss in eine solche enge und unmittelbare Verbindung gebracht wurden, dass die lange Reihe von geschichtlichen Vermittelungen, welche zwischen die durch Moses gegebnen Anfänge der Theokratie und deren bis zum Exil hin erfolgte vollendete Ausbildung thatsächlich fielen, übersehen und das seit dem Exil abgeschlossene Resultat dieser Entwickelung bereits auf Moses selbst zurückgeführt wurde. Aus diesem tendentiösen Verfahren der im Pentateuch vorliegenden Geschichtsschreibung erklären sich die zahlreichen Verstösse gegen die geschichtliche Wahrheit, welche darin vorkommen. So werden die Zeitverhältnisse der patriarchalischen und der mosaischen Zeit unter sich selbst nicht immer genau beobachtet; spätere Gebräuche und Sitten in die alte Zeit zurückgetragen und spätere Zustände in den Schilderungen früherer Zeiten vorausgesetzt; dieselbe Sache oftmals zwei oder mehrere Mal in verschiedener, sich widersprechender Weise dargestellt.

pelbaus und die Herstellung des alten Cultus eiferte, ohne den Geist und die Kraft der frühern Propheten zu besitzen.

2. Gleichzeitig mit Haggai trat Zacharjah, aus einer Priesterfamilie, als Prophet auf, welcher seine Bildung in Chal-

---

Zunächst in der Genesis begegnen uns verschiedenartige Bestandtheile, welche sich schon auf den ersten Anblick durch die verschiedenen Gottesnamen Elohim und Jehovah zu erkennen geben. Die elohistischen Bestandtheile lassen sich fast vollständig zu einem Ganzen herstellen, was mit den jehovistischen nicht gelungen ist; so dass also wohl die Urschrift die Elohim'surkunde ist, welche jehovistische Parallelen, Zugaben und Einschaltungen zur Seite hat. Auch im Exodus lassen sich die der Urschrift Elohim angehörenden Bestandtheile von den jehovistischen mit ziemlicher Sicherheit ausscheiden; der Leviticus ist bis auf wenige vereinzelte jehovistische Stücke im Wesentlichen als ein Bestandtheil der elohistischen Urschrift zu erkennen; während im Buch Numeri wieder elohistische mit jehovistischen Bestandtheilen abwechseln, im Deuteronomium dagegen nur Weniges dem Elohisten, das Meiste dem Jehovisten angehört. Indessen ist der Jehovist des fünften Buchs nicht derselbe mit dem der frühern Bücher, sondern vom bisherigen jehovistischen Verfasser durch eigenthümliche Darstellung und andere schriftstellerische Merkmale verschieden, wobei freilich der Deuteronomist von einigen Kritikern den übrigen Büchern gegenüber als älterer, von andern als jüngerer Verfasser aufgefasst wird. In Bezug auf die Zusammensetzung des Pentateuch als Ganzen hat es die Kritik zur hohen Wahrscheinlichkeit erhoben, dass der Jehovist durch Bearbeitung und Vermehrung der elohistischen Urschrift den vier ersten Büchern ihre heutige Gestalt gegeben hat, während dann später die Schrift des Deuteronomisten zugefügt wurde, welche übrigens grösstentheils erst im Zeitalter Josia's und Jeremia's entstanden sein kann und älter ist, als die entschiedener levitisch-hierarchisch gefärbte übrige Gesetzgebung des Pentateuch, der übrigens ältere überlieferte Bestandtheile zum Grunde gelegen haben mögen. Die erste sichere Spur des Vorhandenseins unsers heutigen Pentateuch als Ganzen ist keineswegs die im 2. Buch der Könige (22) erzählte Auffindung des Gesetzbuchs im Tempel unter dem König Josia (um's Jahr 624 v. Chr.); sondern erst die Hinweisungen auf das Gesetz, welche sich bei dem zur Zeit des Exils lebenden Sammler der Bücher der Könige (2 Kön. 17, 37. 14, 6. 1 Kön. 2, 3) finden und nach dem Exil in den Büchern Esra (3, 2. 6, 18. 7, 6. 12. 9, 1) und Nehemia (1, 7 ff. 8, 1 ff. 9, 2 ff. 13, 1); denn die bei einzelnen Propheten sich findenden Spuren und Anspielungen auf den Inhalt des Pentateuch setzen theils nicht nothwendig die Kenntniss desselben als Ganzen voraus, theils erklären sie sich aus der sonsther erworbenen Bekanntschaft mit dem Inhalt der mündlichen Tradition. Da der Pentateuch wahrscheinlich zur Zeit Nehemia's zu den Samaritanern kam, so muss seine Vollendung wenig-

dsa empfangen hatte. Von ihm rühren die in unserm sacharjanischen Buche von Kap. 1—8 enthaltenen Reden her, welche die Wiederherstellung des jüdischen Staates und Tempels zum Inhalte haben und ohne die Kraft und den Schwung früherer Propheten eine unklare Symbolik bringen.

Beide Propheten sind für die Geschichte der Messiasidee merkwürdig, sofern sie sich den aus Davidischem Königsgeschlechte stammenden und ebensowohl durch seine Energie als weltlicher Führer des Volkes, als durch seinen religiösen Eifer für den Tempelbau ausgezeichneten Serubabel als Messias und Spross David's dachten. Zacharjah (3, 8) sagt nämlich: „Ich will meinen Knecht, (den Spross (David's) kommen lassen" und 6, 12: „Siehe, es ist ein Mann, der heisst Spross; denn unter ihm wird es wachsen, und er wird bauen des Herrn Tempel und wird sitzen auf des Herrn Thron und wird auch Priester sein auf seinem Throne." Und bei Haggai heisst es (2, 21—24): „Des Herrn Wort geschah zu Haggai: sage Serubabel, dem Fürsten Juda, ich will dich Serubabel, meinen Knecht nehmen und wie einen Siegelring halten, denn ich habe dich erwählt, spricht der Herr Zebaoth", und 1, 14 nennt Haggai Serubabel und Josua neben einander, wie beide von Zacharjah (4, 11—14) als zwei Oelzweige neben einander als Volkshäupter gestellt und wiederum 6, 11. 12 Josua neben dem Spross genannt wird, der (4, 9) den Tempelbau vollendete.

3. Zur Zeit Nehemia's weissagte Maleachi, als der Tempelbau bereits vollendet war (Mal. 1, 10. 3, 1), mit mattem und erstorbenem prophetischem Geiste gegen Uebertretung gottesdienstlicher Satzungen, namentlich des Ebeverbots mit fremden Weibern (1, 6 — 2, 9. 2, 10—16. 3, 7—12) und findet den Trost für das Unglücksgefühl seines Volkes theils in der Hinweisung auf das härtere Schicksal anderer Völker, theils in messianischen Verheissungen (3, 1 ff.), die einen eigenthümlichen Gehalt haben. Er sagt nämlich: „Siehe, ich sende meinen

---

stens in die Zeit Esra's fallen, dem wahrscheinlich das Verdienst der letzten Redaction zukommt. Dass Moses nicht der Verfasser des Pentateuch ist, wie diess die frühere orthodoxe Ansicht von Juden und Christen gewesen, unterliegt gar keinem Zweifel; und die Frage nach dem mosaischen Ursprung kann von Solchen, die nur irgend ein Bewusstsein von geschichtlicher Entwickelung haben, gar nicht mehr erhoben werden.

Boten (spricht der Herr) und er wird den Weg vor mir bereiten, und plötzlich wird zu seinem Tempel kommen der Herr, den ihr suchet, und der Bote des Bundes, nach welchem ihr verlanget; siehe, er kommt, spricht der Gott der Himmelsheere. Aber wer wird den Tag seiner Ankunft ertragen und wer feststehen bei seinem Erscheinen? Denn er wird sein, wie läuterndes Feuer und wie Laugensalz der Walker. Siehe, ich will euch (Vs. 23 f.) Elias, den Propheten, senden, bevor der grosse und schreckliche Tag Jehovah's kommt; er wird das Herz der Väter zu den Söhnen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern wenden, damit ich nicht komme und die Erde schlage mit dem Fluche der Vertilgung."

4. In die nachexilische Zeit fallen ferner viele und zum Theil die schönsten Psalmen, wie denn die religiöse Lyrik in Ansehung der tiefen Innigkeit und besonnenen Klarheit in diesem Zeitalter ihre höchste Blüthe erreichte; es gehören hierher unter Andern wahrscheinlich Ps. 1. 9. 10. 19. 29. 32—39. 42. 43. 46. 49. 50. und aus der spätern Sammlung Ps. 90. 104. 133. 137. 139., viele historische Psalmen, Stufenlieder u. a., ausserdem

5. die Aufzeichnung und weitere Bearbeitung der Sprüchwörter, die Abfassung des Buchs Hiob, und

6. die Abfassung des hohen Liedes, des einzigen Ueberrestes der erotischen Dichtung der Hebräer, dessen Titel „Lied der Lieder" das schönste Lied bezeichnet, das zum Inhalt die Liebe im glühenden Sinne des Orients, ohne die verzärtelte Schamhaftigkeit der neuern Zeit, hat. Die früherhin vielfach versuchte allegorische Deutung des Hohenliedes lässt sich nur mit Zwang und durch exegetische Künstelei durchführen. Zwischen den meisten Stücken des Gedichtes herrscht Zusammenhang, einzelne dagegen stehen vereinzelt und abgerissen da. Näher ist der Inhalt dieser: Sehnsucht nach dem Geliebten (1, 2—8); Wechselgesang der Zusammengetroffenen und sich in Liebe Vereinigenden (1, 9 — 2, 7); Besuch des Geliebten bei dem Mädchen im Weinberge (2, 8 - 17); das den Geliebten des Nachts suchende und findende Mädchen (3, 1—5); Wechselgesang des liebetrunkenen Jünglings und des sich ergebenden Mädchens (4); das den Geliebten des Nachts suchende und ihn preisende Mädchen (5, 2—6, 3); Lob der Geliebten durch den treuen Liebenden (6, 4—9); Wechselgesang des liebetrunkenen

und sich in Liebe vereinigenden Paares (7, 2 — 8, 4); das treu sich liebedne Ehepaar (8, 5 — 7); Ein Brautlied (Salomo's) 3, 6 — 11; die sich selbst schützende Unschuld (8, 8 — 10) und Selbstgenügsamkeit des Liebhabers (8, 11. 12); der verscheuchte Liebhaber (8, 13. 14). Nur sind dunkel oder vielleicht falsch angereiht (6, 10 — 7, 1. 2, 15. 3, 6. 8, 5 u. a.). Da sich in der Sprache persische, aramäische und spätere hebräische Elemente finden und die Sprache sich an Koheleth anreiht, so ist die Abfassung des Hohenliedes wahrscheinlich in die nachexilische Zeit zu setzen. Wird das Hohelied als ein Ganzes aufgefasst, das den Triumph der unschuldigen und treuen Liebe feiert, so zeigt sich auch in diesem Producte der nachexilischen Zeit der positive Gewinn, den die Weisheitslehre für Moralität und Sittlichkeit hatte.

Was nun den religiösen Zustand dieses persischen Zeitalters angeht, so suchten die verständigen und eifrigen Patrioten nach der Rückkehr aus dem Exil ein von allen heidnischen und götzendienerischen Elementen freies Gemeinwesen zu gründen, sodass allmählich der Götzendienst bis auf wenige Reste ganz verschwand (Zach. 10, 2. 13, 2 — 6. Mal. 2, 5. Hiob 31, 26). Die in das Bewusstsein der Exulanten eingedrungenen fremden Elemente galten nicht für Götzendienst, sondern wurden eine Brücke zwischen dem Polytheismus und dem reicher gestalteten Monotheismus. So z. B. das Anrufen der Engel als der heiligen Vermittler zwischen Jehovah und dem Menschen (Hiob 5, 1. 33, 23). Die Thätigkeit der an der Spitze des neuen theokratischen Gemeinwesens stehenden frommen Patrioten, besonders des Esra und Nehemia, gingen darauf aus, dem traditionellen Gesetze, wie es nun als Ganzes abgeschlossen vorlag, im Bewusstsein des Volkes Autorität zu verschaffen, was dadurch erreicht werden sollte, dass das Gesetz nun Gegenstand der Lehre wurde. Schon Esra wurde Sofer oder Schriftgelehrter genannt; und Nehemia (8, 1 — 8) meldet das feierliche Vorlesen des Gesetzes durch Esra und dessen weitere Auslegung durch die Leviten; die an Esra sich anschliessende Reihe der spätern Schriftgelehrten machten das Gesetz und nachher auch die Schriften der Propheten zum Gegenstand der Erforschung und der Lehre, sodass es in der Zeit des Chronisten (2 Chron. 13, 22. 24, 27) schon Auslegungen älterer Werke gab und bereits ein Verhältniss von Lehrern und Schülern eingetreten war (1 Chron.

25, 8. 2 Chron. 35, 3. Neh. 8, 7—9), ja die Leviten scheinen Unterricht in der Thorah ertheilt zu haben (2 Chron. 17, 7—9), womit der Uebergang zum Synagogenwesen gemacht war. Die streng gesetzliche, levitische Regierung des damaligen hebräischen Geistes war keineswegs ein bloss äusserlicher Formalismus des Cultus und der Sittlichkeit; ihre Einseitigkeit und Unfreiheit bestand nur darin, dass das im Pentateuch fixirte Satzungswesen als positive Norm streng festgehalten wurde. Der Tempelcultus gewann erst jetzt seine vollendete gesetzliche Feierlichkeit; das innere des Tempels wurde auch nach dem Exil wieder in das Heilige und Allerheiligste eingetheilt (1 Makk. 4, 48) und beide durch einen Vorbang geschieden (2 Chron. 3, 14. Jes. Sir. 50, 5. 1 Makk. 1, 21 f.); im Allerheiligsten fehlte nur die Bundeslade mit den Cherubim, während das Heilige wieder die früher vorhandenen Geräthe, sowie den Tisch für die Schaubrode und den Räucheraltar, erhielten (1 Makk. 1, 21. 22. 4, 49—51). Mit der Befestigung des Unterschieds zwischen Priestern und Laien wurde auch das Innere des Tempels jetzt den Laien unzugänglich gemacht (Neh. 6, 11. 2 Chron. 26, 11—21). Die feierliche Tempelmusik erreichte jetzt erst ihre Blüthe, und die Mahnungen Hiob's (35, 13) und der Sprüchwörter (15, 8. 29. 28, 9), dass nur das Gebet des Frommen allein Gott wohlgefällig sei und eitle Worte keine Erhörung fänden, zeigen die innerliche Richtung, welche der Volksgeist genommen hatte; der Spielraum, der für die geistige Sphäre des Cultus übrig blieb, wurde von den levitischen Sängern wohl benutzt, um die tiefe Innerlichkeit der Frömmigkeit zum Ausdruck zu bringen.

Daneben hatte sich jetzt in der freien verständigen Reflexion über den sittlichen Inhalt des Gesetzes und des realen Lebens eine neue Geistesrichtung geltend gemacht, welche in der Weisheitslehre ihren lebendigen Ausdruck fand. Seitdem nämlich die unruhige, in die Zukunft strebende Macht der prophetischen Begeisterung unter den veränderten und äusserlich befriedigten Verhältnissen des nachexilischen Volkslebens ihren historischen Boden verloren hatte, ging sie in die Form der Reflexion über die Kreise des unmittelbar gegenwärtigen Lebens, in die betrachtende Weisheitslehre über, welche in der Form des Spruchs, der Sentenz, der Gnome, des Sinnspruchs (Maschal) sich aussprach und das Gesetz zur Lehre erhob. „In der Zeit, wo die Gesetzgebung als vollendet angesehen werden kann, beginnt die den

Hebräern eigenthümliche Weisheit, in Sprüchen zu reden und ergiesst sich in einer unendlichen Fülle von Sentenzen, Räthselsprüchen, Lebensregeln und klugen Lehren. Die Weisheit lässt sich hören aller Orten, sie predigt am Thore und ruft auf dem Markte und auf der Gassen, dass man ihre Stimme höre und auf ihre Lehren merke und von ihr lerne das rechte Verständniss und die rechte Klugheit und Wissenschaft." „Die Sprüche selbst gewinnen darum mittelst der Ueberzeugung, dass sie mit dem eignen Selbst des Hörers oder Lesers übereinstimmen, für das Individuum wieder die Bedeutung und die Macht der Gebote; denn sie drücken ihrem Wesen nach eine positive Wirklichkeit aus, deren Gewissheit keines weitern Beweises bedarf und die sogleich eingesehen wird, sobald das Individuum sein Leben damit in Beziehung setzt." *)

In diese Zeit gehört die reiche Spruchsammlung, die uns unter den poetisch-didaktischen Büchern des Alten Testaments unter dem Namen Mischle Schlomo d. h. Sprüche Salomo's aufbewahrt ist. „Sie enthalten eine reiche, mannichfaltige Zusammenstellung der Verhältnisse des menschlichen Denkens und Handelns, gleichsam eine Gallerie mannichfaltiger Gestalten des Selbstbewusstseins, die bloss vereinzelt, bald in grössern oder kleinern Gruppen hervortreten, bald als die Ergebnisse der tiefsten Wissenschaft und Kunst, bald als reine Nachbildungen der Natur und des menschlichen Lebens, als treue Porträte erscheinen, unter sich selbst ohne lebendigen Zusammenhang und organisches Ganze, aber doch von dem ordnenden Verstande zweckmässig zusammengestellt und durch die gemeinschaftliche Beziehung auf die Eine objective Wahrheit zusammengehalten, sodass die Betrachtung des Ganzen doch einen gleichmässigen Eindruck hervorbringt und die Einheit des Bewusstseins nicht verletzt wird. Der Kreis, in welchem sich diese Sprüche bewegen, ist seinem Umfange nach noch unbestimmt und völlig unbegrenzt; der Geist bewegt sich nach allen Seiten hin, nach der Tiefe wie nach der Oberfläche, betrachtet das Höchste wie das Gemeinste; aber die Sprüche reden davon in einer Weise, die weder als unmittelbare Offenbarung, noch als die eigne Erkenntniss sich kund gibt, sondern vielmehr so, dass jene Offenbarung schon als gegeben und bestimmt vorausgesetzt und nun in ihrem Verhältniss

*) Conradi, Selbstbewusstsein u. Offenbarung. 1831. S. 163 ff.

zur menschlichen Erkenntniss betrachtet wird. Daher rührt es denn, dass der Mensch diese Sprüche bald als die Frucht eignen Nachdenkens und als seine Erkenntniss, bald im Namen einer personificirten Weisheit ausspricht, in welcher Verbindung aber die Anerkennung liegt, dass die Offenbarung als ein schon Gegebenes und Bestimmtes mit der Selbstthätigkeit des Subjects in Verhältniss getreten ist. Darum werden die Sprüche mit vollem Recht von dem Weisen, der sie ausspricht, in ihrer verbindlichen Kraft als Gebote dargestellt, indem das Gesetz in sie übergegangen und zum denkenden Subject in Verhältniss gesetzt ist." *)

Die Sprüchwörter Salomo's sind aus mehreren Bestandtheilen zusammengesetzt, die zum Theil von verschiedener Hand herrühren; Kap. 30 und 31 gewissermassen als Nachträge zum Uebrigen. Ob die Ermahnungsrede, die auf die Einleitung (1, 1—6) folgt (1, 7—9) vom Sammler selbst verfasst oder schon früher in Umlauf gewesen, ist schwer zu ermitteln. Die in Hiskia's Zeit entstandene spätere Sammlung (24 — 29) ist entweder vom Sammler vorgefunden und nebst den Nachträgen (22, 17 — 24, 22) angefügt worden oder später hinzugekommen; letzteres ist wahrscheinlich auch der Fall mit dem Nachtrag in den beiden letzten Kapiteln. Von Salomo mag mancher Spruch im Munde des Volkes sich erhalten haben und in die spätere Sammlung aufgenommen worden sein; vielleicht haben wir solche altsalomonische Sprüche in den ersten fünf Kapiteln zu suchen. Die Sammlung der Sprüche als Ganzes ist schwerlich vor dem fünften Jahrhundert entstanden.

In religiöser Beziehung überragt die der Weisheitslehre zum Grunde liegende Anschauung weit den Standpunkt der gediegensten Propheten. Die Einflüsse des veränderten geschichtlichen Lebens hatten manche hemmende Schranken des Partikularismus, welche den exilischen Propheten noch als Hoffnung vorschwebten, dem religiösen Prinzip des Bewusstseins abgestreift; hatten alle Propheten den Universalismus der göttlichen Weltregierung immer nur in ihrer partikulären Beziehung auf Israel aufgefasst, so nimmt die Weisheitslehre eine viel freiere und wahrhaft universale Richtung, indem sie die besondere Beziehung des göttlichen Weltzweckes auf die jüdische Nationalität

*) a. a. O. S. 164 f.

und die äusseren Formen des Partikularismus, die dem neuen theokratischen Gemeinwesen der nachexilischen Zeit noch angeerbt waren, verschwinden lässt und die ältere Vorstellung vom Geiste Jehovah's auf den Boden des reinen Gedankens und zum Begriffe der intelligibeln Einheit der göttlichen Offenbarungen erhob; das Bewusstsein erhob sich über die Schranken des gegebnen Volksgeistes und fasste das Wahre und Gute unter allen Völkern als Wirkung der Einen Weisheit auf, durch welche alle Könige und Richter der Erde regieren und Fürsten gerechte Gesetze geben (Sprüchw. 8, 15. 16. 14, 34). Zugleich wurzelte die Weisheit darin auf religiösem Boden, dass sie die Furcht Gottes als ihren Anfang erfasste (1, 7. 9, 10. Hiob 28, 28), und von diesem Prinzip aus drang sie dem äussern Scheinwesen gegenüber auf Lauterkeit des Innern, da Jehovah die Herzen erforsche und prüfe (2, 3. 4, 23. 16, 2. Hiob 31, 1 f.), auf Frömmigkeit, Keuschheit, Liebe und Treue, ja selbst auf Feindesliebe (Sprüchw. 24, 17. 18. 25, 21. Hiob 31, 29).

Aber die Schranke dieser Weisheitslehre lag darin, dass sie noch nicht die Fülle des Geistes und ewigen Lebens, die Unendlichkeit des göttlichen Geistes in sich trug und noch in die Endlichkeit ihren Zweck hineinlegte (Sprüchw. 11, 28. 15, 16. 16, 8. Hiob 31, 24 f.), sofern die Weisheit als das Mittel betrachtet wurde, langes Leben auf Erden, Ehre und Reichthum zu erlangen, und die praktische Bedeutung der Weisheit in der Voraussetzung begründet war, dass es dem Rechtschaffenen auch wohlergehen müsse. Noch war das grosse Wort des Predigers von der Eitelkeit alles Endlichen nicht ausgesprochen. Aber der Zweifel musste erwachen, jener unsichere, schwankende Zustand des Geistes, wo dieser anfängt, in der endlich beschränkten Gegenwart und in der gegenwärtigen Form seines gläubigen Bewusstseins sich unbefriedigt zu fühlen, ohne noch in einer neuen und höhern Realität den gesuchten Frieden und die Versöhnung zu finden, welche das Endliche und Zufällige nicht gewähren kann. Schon im Zeitalter Jeremia's waren im Volke einzelne Stimmen des Zweifels an der gerechten Weltregierung laut geworden, der im Bewusstsein der Schuld Zion vom Herrn verlassen wähnte (Jes. 49, 14. Ezech. 33, 10. 37, 11). Zur Zeit Maleachi's regten sich solche Zweifel von Neuem mit grösserer und erschütternderer Allgemeinheit, indem man sagte, alle Furcht des Herrn, alles Flehen zu Jehovah sei umsonst, da über die

Frommen dennoch Unglück gekommen und die Frevler gerettet seien (Mal. 1. 2—5. 3, 13—16. Hiob 21. 24) und Maleachi erzählt, dass zur Besprechung über solche Zweifel und zur Beschwichtigung derselben von den Frommen und Weisen Versammlungen und Unterredungen gehalten worden seien.

An die Form solcher Weisenversammlungen schliesst sich das Buch Hiob an, welches wahrscheinlich im fünften Jahrhundert entstanden ist, wenigstens dieses Zeitalter als historischen Hintergrund voraussetzt.

Das im Buch Hiob uns entgegentretende Lehrgedicht hat, wie Psalm 37 und 73, die mit dem Zweifel kämpfende Teleologie der Hebräer zum Gegenstande. In der Einleitung (Kap. 1 und 2) wird die Geschichte von Hiob's Unglück erzählt und die Absicht, die Gott dabei hat, ihn zu prüfen, ausgesprochen; dann folgt ein in drei Acten von Wechselreden sich entwickelnder Redestreit Hiob's mit seinen Freunden (Kap. 3—31), worauf Elihu auftritt und den Widerspruch der gewöhnlichen Vergeltungsansicht der Hebräer zu lösen sucht (Kap. 32—37) durch Hinweisung auf die Unbegreiflichkeit des weisen und allmächtigen Gottes. Endlich (Kap. 38 — 42, 6) erscheint Gott selbst und bringt durch die Darlegung seiner Macht und Weisheit Hiob zum Schweigen, worauf der Epilog (42, 7—17) meldet, dass dem frommen Dulder für alles Verlorne doppelter Ersatz geworden sei. Die Kritik hat nun die Reden Elihu's durch theils aus ihrem Inhalt, theils aus sprachlichen und formellen Bedenken entnommene Gründe als unächt bezeichnet, hauptsächlich weil sie den Zusammenhang der Reden Hiob's und Eloah's unnöthiger Weise unterbrechen und überdiess Elihu weder im Prolog, noch im Epilog unter den Freunden Hiob's erwähnt wird. Auch gegen das im Munde Hiob's unpassende und widersprechende Stück (Kap. 27, 11. — 28, 28) hat die Kritik Verdacht erhoben, und endlich ist der Prolog und Epilog von einigen Kritikern voreilig verworfen worden. Da indessen nur die Reden Elihu's die gewichtigsten Gründe des Verdachts gegen sich haben und somit nur dieser Abschnitt für unächt gelten kann; so stellt sich das Ganze nach seinem didaktischen Zwecke als ein Versuch dar, sich über den zweifelerweckenden gewöhnlichen Vergeltungsglauben zu einer höhern Ansicht zu erheben, was dem Dichter nur insofern gelungen ist, als gelehrt wird, dass auch der Unschuldige leiden könne und nicht murren, sondern

in den Rathschluss des Höchsten mit Vertrauen sich ergeben müsse. Ob dem Dichter ein überlieferter Stoff vorgelegen habe, oder das Ganze eine poetische Fiction ist, lässt sich nicht entscheiden. Das Gedicht ist in Form und Inhalt ächt hebräisch, verräth aber durch Sprache und Inhalt die späte Zeit seiner Abfassung zur Genüge. Dass Ezechiel (14, 14 — 20) mit der Person Hiob's bekannt ist und Jeremia den Inhalt der Erzählung zu kennen scheint (20, 14—18. 17, 1. 31, 29 f. vgl. mit 5 Mos. 24, 16), spricht nicht gegen die Abfassung des Buchs im nachexilischen Zeitalter, da jene Bekanntschaft sich recht gut auf den überlieferten und vom nachexilischen Dichter aufgenommenen Stoff beschränken kann.

Im Buch Hiob tritt die religiöse Skepsis noch in ihrer allgemeinsten und unentwickeltsten Gestalt auf; das Gesetz wie die Schuld, Strafe und Lohn gelten noch in ihrer Kraft, die Gerichte Gottes schreiten furchtbar einher und sind unentfliehbar; die Skepsis richtet sich nur gegen ihre Anwendung und bezweifelt die Wahrheit, dass der Schuldige stets von ihnen getroffen werde. Der Glaube an die Verheissung des Gesetzes findet sich nur gestört, nicht vernichtet, die Belohnung wird nur suspendirt, kehrt aber nach der Entbehrung doppelt zurück, indem Hiob für den erlittenen Verlust mit zwiefachem Reichthum und Glück gesegnet und somit der im Bewusstsein entstandene Widerspruch mit seiner realen Wirklichkeit wieder aufgehoben wird. Die Skepsis hat sich im Buch Hiob die Aufgabe gesetzt, den Streit wirklich zu schlichten, aber es kommt zu keiner Entscheidung, die Gegensätze treten mit gleicher Stärke einander gegenüber; indem aber auf dem Wege des eignen Denkens und Forschens die Wahrheit nicht gefunden wird, bedarf es des Hereintretens einer vom Selbstbewusstsein unabhängigen, es absolut bestimmenden Macht, um die Entscheidung herbeizuführen, die aber ebensowenig innere Versöhnung gewährt, den Gegensatz nicht wirklich im Bewusstsein auflöst, den Zweifel nicht befriedigt, sondern nur durch den Erweis einer von ihm unbegriffenen und unbegreifbaren Macht und Weisheit beschwichtigt zur Resignation und stillen Ergebung führt: der Herr erscheint, um durch das unmittelbare Zeugniss seiner unendlichen Macht und Weisheit in seinen Werken den Streit zu schlichten und das Selbstbewusstsein zu nöthigen, mit der Anerkennung der göttlichen Macht zugleich seine eigne Nichtigkeit und gänzliche Abhängigkeit einzugestehen (Hiob 4,

17 ff. 14, 4. 15, 14. 25, 4 ff.). Der in ihm entstandene Zwiespalt ist also in seinem Grunde keineswegs aufgehoben, sondern der Zweifel ist nur zurückgedrängt, aber nicht aufgehoben, der unterbrochene Zusammenhang zwischen der Tugend und Vergeltung nur äusserlich wiederhergestellt, im Grunde aber der Glaube an die nothwendige Einheit beider in seinem Wesen verletzt *). Eine andere, tiefere Lösung des Problems konnte dem Hebraismus auf dem Boden seiner beschränkten Gottesanschauung nicht gelingen.

§. 19.

Neunte Stufe: das macedonisch-makkabäische Zeitalter.

In Folge der Zerstörung des persischen Reichs durch Alexander und der Diadochenkämpfe kamen die Juden seit dem Ende des vierten Jahrhunderts unter ptolemäische Oberherrschaft, wo sie unter der Leitung ihrer Hohenpriester fast ein Jahrhundert lang eine friedliche und glückliche Periode durchlebten, die durch den blühenden Zustand der Gesetzesstudien und des Cultus ausgezeichnet war. Erst seit dem letzten Viertel des dritten Jahrhunderts kamen in Folge der syrisch-ägyptischen Kriege mancherlei Drangsale über das Volk, die ihre höchste Spitze erreichten, als der syrische König Antiochus Epiphanes den Versuch machte, den jüdischen Cultus auszurotten und heidnischen Götterdienst und Sitte unter den Juden einzuführen, wogegen das jüdische Volk unter der Anführung der Makkabäer in heldenmüthigem Kampfe sich die religiös-volksthümliche Freiheit errang und seit dem Makkabäer Simon von unabhängigen Priesterfürsten regiert wurde. Viele Juden hatten in dieser Zeit nationaler Drangsale ihr Vaterland verlassen; nachdem sich die jüdische Sitte im Volksleben innerlich immer mehr befestigt und gegen das heidnische Leben sowie gegen den abtrünnigen Theil des jüdischen Volkes abgeschlossen hatte, wurde durch die seleucidischen Verfolgungen der fanatische Hass gegen alles heidnische Wesen, der später die Juden vielfach zu ihrem eignen politischen Nachtheil beseelte, genährt und befestigt, sowie dadurch auch mancherlei äussere Gebräuche, namentlich die Vermeidung unreiner Speisen, höhere Bedeutung erhielten

*) Conradi, Selbstbewusstsein und Offenbarung. S. 170 ff.

(Daniel 1, 12. Esther 4, 17. 1 Makk. 1, 62 f. 2 Makk. 6, 18—31. Tobit. 1, 10).

Nachdem schon im persischen Zeitalter die prophetischen Bücher als heilige Schriften dem Gesetz an die Seite gestellt worden, wurde die gelehrte Erforschung und Auslegung beider mit Fleiss betrieben, und erwähnt bereits der Chronist Auslegungen und Ueberarbeitungen älterer Bücher unter dem Namen Midrasch (2 Chron. 13, 22—27), und das Buch Daniel zeigt, (9, 2 ff.) die Art und Weise, wie man die buchstäblich aufgefassten Orakel der Propheten damals zu deuten pflegte, seitdem das Volk das Bewusstsein vom Untergang des prophetischen Geistes hatte, der auch in der unter den Makkabäern erwachten allgemeinen religiös-patriotischen Begeisterung nicht mehr hervortrat (Psalm 74, 9. 1 Makk. 9, 27. 14, 41). Dagegen wirkten im ptolemäischen Zeitalter bis in die seleucidische Periode hinein eine Reihe ausgezeichneter Schriftgelehrten, welche in der spätern Sage unter dem Namen der grossen Synagoge zusammengefasst werden. Seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden auch die eigentlichen jüdischen Synagogen (Ps. 74, 8), neben denen im letzten vorchristlichen Jahrhundert auch die jüdischen Schulen eingerichtet wurden.

Charakterisirt sich nun im Allgemeinen dieser ganze ptolemäisch-makkabäische Zeitraum als die Uebergangsperiode aus dem Alttestamentlichen Hebraismus in die Form des die Erscheinung des Christenthums vorbereitenden, mit hellenistischen Elementen versetzten spätern Judenthums (Judaismus), so haben wir unter den religiösen Schriftdenkmalen des ptolemäischen Zeitalters zunächst das Buch Jona überkommen, welches nicht wohl in das makkabäische Zeitalter hinabgerückt werden darf, wie von einigen Kritikern geschieht, da darin sich noch keine Spur des fanatischen Hasses gegen das Heidenthum findet, wie derselbe die makkabäische Zeit charakterisirt. Unter dem Namen des Jona, eines ältern Zeitgenossen des Amos (wahrscheinlich derselbe, welcher 2 Kön. 14, 25 vorkommt) befindet sich nämlich unter den Schriften der sogenannten kleinern Propheten ein Buch, welches zwar schon im 3. Buche der Makkabäer (6, 8) und von Josephus als auf historischer Grundlage ruhend aufgefasst wird, von Neuern jedoch vielfach als eine reine Erdichtung als eine geschichtliche Allegorie oder symbolisch-didaktische Dichtung oder moralische Parabel angesehen worden ist. Es

mag dem Buche ein Stoff aus der Volks- und Prophetensage, wenn auch nicht nothwendig aus der Geschichte des Jona selbst, zum Grunde liegen (vgl. 1 Kön. 19), welcher durch einen unbekannten Verfasser aus der ptolemäischen Zeit für einen didaktischen Zweck bearbeitet wurde, ohne dass sich freilich der ganze Stoff des Buches unter einen beherrschenden Gedanken bringen liesse. Der Hauptgedanke ist indessen ohne Zweifel die den Niniviten nach ihrer Bekehrung erlassene göttliche Strafe. Das Lied Kap. 2, 3—10 ist anderswoher entlehnt und unpassend eingeschoben. Die Sprache charakterisirt das Buch jedenfalls als eines der späteren Bücher des Alttestamentlichen Kanons, obgleich nicht alle Kritiker mit der Abfassung desselben in der nachpersischen Zeit einverstanden sind und manche derselben es sogar noch vor das Exil setzen.

Auch die psalmodische Poesie hat in der gegenwärtigen Periode noch geblüht, was durch eine Reihe von Psalmen erwiesen ist, die von der Kritik in's ptolemäische (z. B. Ps. 72) und makkabäische Zeitalter gesetzt werden (z. B. Ps. 74. 76. 80—83. 97. 145 u. a.), während eine grössere Anzahl nur muthmasslich in diesem und dem vorhergehenden Zeitraume gedichtet sind.

Aus dem religiös-patriotischen Eifer des makkabäischen Zeitalters erklärt sich das Buch Esther, welches erzählt, wie die vom persischen König Ahasverus (vielleicht Xerxes) zur Königin erhobene Jüdin Esther den vom königlichen Günstling Haman beschlossenen Untergang der Juden im persischen Reiche mit Hülfe ihres Pflegevaters Mardochai vereitelt, den Mardochai an des gestürzten Haman's Stelle bringt und den Juden die Erlaubniss zur Rache an ihren Feinden erwirkt, was zur Einführung des Purimfestes (9, 20 ff.) Veranlassung gibt. Die in dieser Erzählung enthaltenen und mit Verstössen gegen persische Sitten verbundenen geschichtlichen Schwierigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten lassen den Inhalt des Buches als eine apokryphische Volkssage erscheinen, womit dann freilich auch die Richtigkeit der historischen Erklärung des allerdings in Persien entstandenen Purimfestes fällt. Obgleich das Buch für das Werk des Mardochai gehalten sein will (9, 20. 32) und darum auch schon frühe dieser als Verfasser angenommen wurde, so weist doch die Sprache und Art, wie persische Sitten und Geschichte erläutert werden, auf einen Verfasser aus der Zeit nach dem

Untergang des Perserreiches, und der aller religiösen Elemente entbehrende blutige Rache- und Verfolgungsgeist, den das Buch athmet, weist auf die Zeit der Seleuciden hin.

Die LXX. und die alte *Itala* enthalten ausser sonstigen Abweichungen vom hebräischen Text des Buchs Esther mehrere Zusätze zu demselben, welche Luther als Stücke in Esther unter die Apokryphen gestellt hat. Sie enthalten nämlich: einen Traum Mardochai's (Luther 7. Vulgata 11, 1—12, 6); das im Buch Esther (3, 12 f.) erwähnte Edict Haman's (LXX. hinter 3, 13. Vulgata 13, 1—7 und Luther 1); ein Gebet Mardochai's und der Esther (LXX. hinter 4, 17. Vulgata 13, 8—14, 19 und Luther 2. 3); eine Ausschmückung der Scene zwischen Esther und dem Könige (LXX. 5, 1. 2. Vulgata 15, 4—19 und Luther 4); das im Buche Esther (8, 9) erwähnte Edict Mardochai's (LXX. hinter 8, 12. Vulgata 16, 1—25 und Luther 6); die Auslegung des Traumes Mardochai's und die Nachricht von der Bekanntwerdung des Purimfestes in Aegypten (LXX. und Vulgata hinter 10, 3 und Luther 8). Die zwischen diesen Zusätzen und dem übrigen Texte stattfindenden Widersprüche geben jene als unächt zu erkennen, überdiess verrathen sie einen hellenistisch-alexandrinischen Ursprung.

Was nun die innere Entwickelung des religiösen Geistes innerhalb des ptolemäisch-makkabäischen Zeitalters angeht, so trat seit dem Ende des dritten Jahrhunderts gegen die gläubige Anhänglichkeit an die frühere Ueberlieferung die freie religiöse Reflexion hervor, welche im Buche Koheleth als Fortführung der hebräischen Spruchweisheit, die Ueberzeugung von der Nichtigkeit der Endlichkeit und im Buch Daniel die überspannte Hoffnung auf eine übernatürliche Umgestaltung der irdischen Verhältnisse hervorrief.

Das Buch Koheleth oder der Prediger Salomo's (*ἐκκλησιαστής, concionator* d. h. Redner in der (Weisen-) Versammlung, vgl. 12, 9) legt dem in der Volkssage um seiner Weisheit willen hewunderten Könige Salomo durch eine Fiction in einem zusammenhängenden Vortrag (1—6, 12) die Lehre von der Nichtigkeit und Zwecklosigkeit aller Dinge und der einzigen Realität des Lebensgenusses, nebst andern Beobachtungen und Lebensregeln in einzelnen Sprüchen (7—12, 14) meist skeptischen Inhalts in den Mund, wobei übrigens die vorgetra-

gene Genusslehre noch den Glauben an Gottesfurcht und Sittlichkeit festhält. Während das Buch selbst sich dem Salomo zuschreibt und die ältere jüdische und christliche Ueberlieferung an der Autorschaft Salomo's festhielt, so hat doch die neuere Kritik aus innern und sprachlichen (aramäisirende Sprache) Gründen umsomehr dem Salomo die Abfassung abgesprochen, als der Geist des Buches dem salomonischen Zeitalter und dem Geiste der Proverbien, an denen Salomo Antheil gehabt, durchaus widerspricht und auch vom Verfasser selbst die Fiction, dass Salomo redend eingeführt wird, schlecht verdeckt worden ist (1, 12. 16. 2, 4 ff. 7, 15. 27. 12, 9 f.).

Die bereits im Buch Hiob dargelegten religiösen Zweifel, von welchen das reflectirende Bewusstsein der spätern hebräischen Weisheitslehre heimgesucht war, waren in unglücklicher und trostloser Zeit mächtiger wieder erwacht und hatten die im Koheleth vorgetragene Lebensansicht hervorgerufen. Der im religiösen Bewusstsein entstandene Zwiespalt war im Hiob nicht in seinem Grunde aufgehoben, sondern nur zurückgedrängt worden, und der Zweifel hatte keine innerliche Versöhnung, sondern nur eine momentane Befriedigung gefunden, und da der letzte Versuch der Skepsis, den nothwendigen Zusammenhang der äusseren Welt mit dem Bewusstsein des religiösen Subjects herzustellen, misslungen war und der skeptische Geist dadurch zur Erkenntniss der Unwesentlichkeit und Zufälligkeit dieses Zusammenhangs gelangt war (Pred. 1, 12—18. 8, 16 f.), so spricht er diess nun auch unbedingt aus. Die Weisheit selbst fällt der Sphäre des Eiteln und Nichtigen anheim, weil sie mit ihrer skeptischen Reflexion, statt einen vernünftigen Zusammenhang unter den Dingen und einen bleibenden Endzweck im Wechsel der Erscheinungen zu entdecken, nur zu dem Resultate kommt, dass jenes Bleibende nichts als eine Wiederholung des Früheren und unter der Sonne nichts Neues ist (1, 4—11. 3, 14. 15), dass die menschlichen Bestrebungen nur dem Zufall Preis gegeben sind (9, 11) und für den Menschen, der, was unter der Sonne geschieht, nicht begreifen kann (11, 5. 8, 17), nichts anders übrig bleibt, als die Umstände weise zu benutzen und den Augenblick zu geniessen (2, 24. 3, 22. 5, 17—19. 6, 1—9. 7, 14. 8, 15. 9, 7—10. 11, 9 f.), dabei aber die Furcht vor Gott, als dem Spender des Lebensgenusses, festzuhalten (3, 14. 18) und Weisheit und Tugend nicht zu versäumen (4, 6. 8. 17. 5,

5. 9, 18. 12, 1. 13). Dass der Verfasser die Unsterblichkeit der Seele und ein seliges Leben bei Gott nicht kennt (12, 7. 14. 3, 18—22. 8, 3—6), versteht sich bei seiner ganzen Lebensansicht von selhst.

Das Buch Daniel trägt den Namen eines jungen Hebräers von edler Geburt an der Spitze, welchen der Verfasser des Buchs nebst andern hebräischen Jünglingen an Nebukadnezar's Hof unter dem Namen Beltsazar's in chaldäischer Weisheit zum Hofdienst erzogen werden lässt, wo er in Folge einer glücklichen Traumdeutung zur Würde eines Obervorstehers der Weisen von Babel (2, 48) emporstieg, bis er nach der Eroberung Babylon's von dem Meder Darius (Cyaxares II.) eine der höchsten Staatswürden erhielt, die er bis in die Zeit des Cyrus bekleidete (1, 21. 6, 29. 10, 1). Unter Benutzung von Ezechiel (14, 14. 18. 20. 28, 3), der einen Daniel als Muster von Gerechtigkeit erwähnt, und von Nehemia (10, 3. 7. 24. 8, 4) hat der Verfasser des Buchs wahrscheinlich eine alte mythische oder poetische Person unter dem Namen Daniel in jene geschichtliche Situation gebracht, worauf seine Dichtung später durch die Sage noch weiter ausgebildet wurde, aus deren Kreis die apokryphischen Erzählungen von der Susanna und dem Bel und Drachen zu Babel, die sich in den LXX. finden, hervorgegangen sind. Der Anfang des Buchs ist hebräisch, das Uebrige (2, 4—7, 28) chaldäisch, von Kap. 8—12 wieder hebräisch geschrieben. Der für die Messianische Hoffnung wichtigste Inhalt des Buches Daniel sind mehrere Visionen von symbolischen Thieren, unter welchen weltgeschichtliche Reiche verstanden sind. Besonders das siebente Kapitel: das erste Thier (7, 4) bedeutet das babylonische Reich, das zweite (7, 5) das medische Reich, das der Verfasser (nach 6, 1) als das dem babylonischen folgende gedacht zu haben scheint, während in der Stelle 8, 3 das medopersische gemeint ist, das dritte Thier (7, 6) geht auf das persische und das vierte Thier (7, 7) nothwendig auf das Reich Alexander's und seiner Nachfolger. Im achten Kapitel bezeichnen die beiden symbolischen Thiere das medisch-persische und das macedonisch-syrische Reich, dessen König Antiochus Epiphanes sehr deutlich beschrieben wird. Die Kapitel 10—12 enthalten eine unsymbolische, sehr deutliche und genaue Enthüllung der Geschichte der persischen, der macedonischen und der aus letzterer entstandenen asiatischen Monarchien bis auf Antiochus Epiphanes

Tod, worauf die Auferstehung der Todten und das Gericht folgt. Der mährchenhafte, wundersüchtige Inhalt des erzählenden Theils des Buchs Daniel (2 — 6) und der durch Verfolgungen genährte religiöse Fanatismus, den es athmet, stellt es als ein Product der seleucidischen Zeit dar. Die spätere Abfassung des Buchs und seiner *post eventum* vorausgesagten Weissagungen einer fernen Zukunft und der mit diesem apokalyptischen Inhalte verbundene symbolisch-visionäre Charakter der Darstellung unterscheiden das Buch wesentlich von den ältern prophetischen Schriften als das Product einer Zeit, welche solche Spuren apokalyptischer Literatur mehrfach und namentlich in den sibyllinischen Büchern aufzuweisen hat. Auch die verderbte, mit griechischen Wörtern verschmolzene hebräische und chaldäische Sprache weisen auf die späte Abfassungszeit und die Nichtautorschaft Daniel's, wozu auch die nachexilische Ausbildung der Angelologie (4, 14. 9, 21. 10, 13. 21) als weiterer Verdachtsgrund an der Aechtheit des Buchs kommt, wenn solche für den unbefangenen kritischen Leser nicht von vornherein als ganz unstatthaft erscheinen sollte. Uebrigens ist das Buch trotz des Gebrauchs verschiedener Sprachen zuverlässig aus der Hand eines einzigen Verfassers, welcher zur Zeit des Antiochus Epiphanes seine duldenden und kämpfenden Volksgenossen durch solche dem Daniel in den Mund gelegte apokalyptische Weissagungen vor dem bevorstehenden glänzenden Siege der Theokratie aufrichten und stärken wollte. — In der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Daniel finden sich mancherlei Zusätze zum Urtext, namentlich 3, 24 ff. Asarja's Gebet und 3, 51 ff. Gesang der drei Männer, ebenso auch Abkürzungen und sonstige Abweichungen, woraus sich ergibt, dass die LXX. eine Ueberarbeitung mit dem Buch Daniel vorgenommen haben. Ferner finden sich sowohl in den LXX., als auch in andern Uebersetzungen noch zwei ursprünglich griechisch geschriebene Beilagen zum Urtext: Kap. 13 die Geschichte von der Susanna und Kap. 14 vom Bel und Drachen zu Babel, welche sich als spätere apokryphische des Danielischen Sagen- und Legendenstammes darstellen, welche der alexandrinische Uebersetzer vorgefunden hat.

Auch das Buch Daniel geht, wie Koheleth, von der Voraussetzung der Nichtigkeit des gegenwärtigen Weltzustandes aus, lässt aber den im Bewusstsein vorhandenen Zwiespalt zur vollständigen Spannung im Gegensatz des Diesseits und Jenseits,

der Gegenwart und Zukunft sich ausbreiten. Schon seit den Zeiten des Exils (5 Mos. 33, 2. Psalm 68, 18. Zach. 14, 5) hatte sich die Vorstellung von der übersinnlichen Welt auf der breitesten Grundlage ausgebildet; man dachte sich den Thron Jehovah's von Myriaden heiliger Engel umgeben, von denen sieben Engelfürsten (Erzengel) oder Wächter die ersten waren und unter diesen war der oberste, Michael, der Schutzgeist des israelitischen Volkes (Dan. 4, 10. 14. 20. 8, 16. 9, 21. 10, 13. 21. 12, 1. Tob. 3, 25. 12, 15), während die Schutzengel anderer Völker nicht unter der unmittelbaren Leitung Jehovah's standen und daher dem Volke Jehovah's feindselig gegenübertraten (Dan. 10, 13. 20. 21. Jes. 24, 21. 22. LXX. zu 5 Mos. 32, 8. Jes. Sir. 17, 17). Auf dieser Grundlage baute sich die apokalyptisch-messianische Anschauung des Verfassers auf: Ich sah in meinem nächtlichen Gesichte, und siehe: auf den Wolken des Himmels erschien es gleich einem Menschensohne, und er gelangte zu dem Alten an Tagen und sie führten ihn vor sein Angesicht; und er verlieh ihm Herrschaft, Ehre und das Reich, damit alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienen; seine Herrschaft aber ist eine ewige Herrschaft, die nicht aufhören wird, und sein Reich wird nicht vergehen (7, 13. 14). Auf die Zeit des Endes aber wird der grosse Oberste Michael, der für sein Volk stehet, die Oberhand haben, und es wird eine Zeit der Drangsal sein, dergleichen nie gewesen seit Menschen- und Völkergedenken. Aber zu derselbigen Zeit wird dein Volk gerettet werden, Alle die aufgeschrieben sind im Buche; und Viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, diese zum ewigen Leben und jene zur ewigen Schmach und Verstossung. Aber die Frommen werden glänzen, wie der Glanz des Firmaments, und diejenigen so Viele in der Gerechtigkeit bestärkt haben, wie die Sterne, ewiglich und immerdar (12, 1—3). Und wenn das Strafgericht des Höchsten sich setzen wird, wird man der vierten Weltmonarchie die Herrschaft nehmen und sie gänzlich vertilgen und vernichten, und Königthum und Herrschaft und Gewalt aller Reiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volke der Heiligen des Allerhöchsten gegeben, dessen Reich ein ewiges sein wird, und alle Herrschaften werden ihm dienen und gehorchen (7, 26—27). Siebenzig Siebende (Jahrwochen oder Jahrsiebende) sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt, bis der Frevel vollbracht und das Maass der Sünden

voll, die Schuld gesühnt und die Gerechtigkeit der Vorzeit wieder gebracht und das Allerheilige gesalbt wird (9, 24).

So sehen wir im Buch Daniel den erwarteten Herrscher des jüdischen Volkes als ein höheres Wesen vorgestellt, als einen Himmelsbewohner, der in menschlicher Erscheinung auf den Wolken des Himmels einherfährt. In der Hoffnung dieses messianischen Reiches concentrirte sich wenigstens bei einem grossen Theil des Volkes aller religiöse Inhalt; aber den wesentlichen Inhalt dieses erwarteten Reiches, das im Zusammenhang mit den vorausgegangenen Weltmonarchien gedacht und dessen Eintritt auf empirische Weise fixirt wurde, bildete nur irdische Macht und Herrlichkeit des erwählten Volkes und war keine wesentlich höhere Form des Geistes selbst. Diese Weissagungen und Hoffnungen auf eine durch Dazwischenkunft höherer Mächte eintreten sollende höhere Zukunft, welche im pseudo-danielischen Buche mit phantastischer Gluth aufgeflammt waren, beruhigten sich wieder, nachdem die Drangsale der makkabäischen Zeit vorübergegangen waren, beruhigte sich wieder mit dem eingetretenen Bewusstsein politisch befriedigter Zustände in der Gegenwart. —

Damit war die Entwickelung der Alttestamentlichen Religion, soweit sie ihren Ausdruck in den vorhandenen Denkmalen des bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts (um's Jahr 130) geschlossenen Alttestamentlichen Kanons gefunden hatte, beendigt. Wir haben aus der bisherigen geschichtlich-kritischen Darlegung die Ueberzeugung gewonnen, dass erst die historisch-kritische Betrachtung des Alten Testaments den eigentlichen Schlüssel zum Verständniss der Religion Israel's, die so lange als ein ungelöstes Räthsel, als ein Wunder in der Geschichte dastand, gegeben und das Verständniss derselben eröffnet hat. Das lang genährte überkommene Vorurtheil der Vergangenheit, als ob die israelitische Religion und Constitution gleich von Anfang an durch das Werk des Moses eine fertige und in sich vollendete Thatsache gewesen wäre, die zwar durch die spätern Propheten einer Vergeistigung und Verallgemeinerung theilhaftig, aber doch ihrem eigentlich ursprünglich festgestellten Offenbarungsinhalte nach über die mosaische Stufe nicht wesentlich hinausgeführt worden sei, ist auf dem hier eingenommenen Standpunkte in sich als nichtig zerfallen, nachdem durch die kritische Forschung die ganze Literatur des israelitischen Volkes

in einem andern Lichte erschienen und die Einsicht gewonnen worden ist, dass durch die Schuld der einseitig priesterlichen Geschichtschreibung dieses Volkes die entwickelten Zustände späterer Zeiten auf die unentwickelten geschichtlichen Anfänge übertragen worden sind, wodurch die Gesetze der geistigen Entwickelung verkannt und übersehen wurden.

Stellt sich nun auf dem Standpunkt historisch-kritischer Betrachtung die Alttestamentliche Religion, wie jede andere in der Geschichte auftretende Religion, als ein in sich geschlossenes Ganzes wesentlich nur im Verlauf einer Reihe aufeinanderfolgender Entwickelungsstufen dar; so ist das Eigenthümliche der Alttestamentlichen Religion die Thatsache, dass die innere Fortbildung des religiösen Geistes hier nicht, wie bei den übrigen vorchristlichen Religionsformen, auf dem Wege einer unbewussten instinctartigen Vermittelung vor sich ging, sondern das Resultat einer fortlaufenden bewussten schöpferischen Thätigkeit hervorragender Organe und Repräsentanten des Volksgeistes gewesen ist. Die innere treibende Macht und bewegende Energie des Fortschritts innerhalb der israelitischen Religion war die geschichtliche Dialektik der Offenbarung oder das Prophetenthum, sofern innerhalb dieser Religion, auf eine in der ganzen vorchristlichen Religionsgeschichte vereinzelt stehende unterscheidende Weise, einzelne hervorragende Persönlichkeiten (Propheten) in jeder Zeit eine höhere Entwickelung des religiös-sittlichen Lebens im Geiste ahnend vorausnahmen und den bessern, empfänglichen Theil des Volkes zu sich heranzogen, von wo aus dann wieder andere solche Persönlichkeiten die weitere Fortbildung des Volksgeistes übernahmen. Auf diese Weise hat sich durch die Kämpfe des in den Propheten repräsentirten höhern Volksgeistes mit den niedern Elementen der semitisch-asiatischen Naturreligion im Volke Israel, während einer Entwickelungszeit von beinahe tausend Jahren, allmählich diejenige vollendete Form des religiös-sittlichen Lebens ausgebildet, deren der Orient überhaupt fähig war. So stellt sich uns nun als das biblisch-theologische Resultat des im Vorhergehenden betrachteten Stufenganges in der Entwickelung der Religion des Alten Testaments, als deren wesentlicher Kern und allgemeiner Begriff dasjenige dar, was wir im folgenden Paragraphen zusammenfassen, ehe wir zur Betrachtung des von dem auftretenden Christenthume unmittelbar vorausgesetzten spätern

Judenthums übergehen, wie uns dasselbe vorzugsweise in der apokryphischen Literatur des Alten Testaments entgegen tritt.

§. 20.

Der Totalbegriff der Alttestamentlichen Religion.

1. Religionsphilosophische Stellung des Alten Testaments *). Die in der vorchristlichen Entwickelung der Religion dem Hebraismus zunächst vorausgehenden und von demselben sowohl ideell und prinzipiell als geschichtlich vorausgesetzten Religionsstufen sind: die babylonisch-phönizische, die ägyptische und die persische Religionsform. In der babylonisch-phönizischen Religion wurde die Ordnung des natürlichen Lebens nach ihrer positiven und ihrer negativen Seite, als Leben zeugende und als Leben zerstörende Macht, als die wesentlich göttliche Ordnung d. h. als die unbedingt allgemeine Ordnung der Welt angeschaut, welcher sich der auf die Natürlichkeit sich beziehende, natürlich bestimmte subjective Wille unterworfen weiss. Sofern hier das Bewusstsein den Gegensatz von Lust und Schmerz, von Genuss und Opfer unmittelbar als das Gesetz des natürlichen Lebens überhaupt weiss und darin das endliche Subject mit einbegriffen sieht, ist darin eine eigentliche Entzweiung des natürlichen Willens mit sich selbst noch nicht vorhanden. In der ägyptischen Religion sehen wir diese Entzweiung wenigstens als die eine Seite des Bewusstseins hervortreten, nämlich als den Gegensatz des selbstischen und allgemeinen Lebens, der sich in dem Gegensatze des Lebens und Todes concentrirt und dem Bewusstsein des Subjects die Versöhnung nur in der Flucht aus der Endlichkeit in's leere, jenseitige Todtenreich zur Gewissheit bringt; während dagegen die andere Seite des religiösen Bewusstseins die Anschauung der göttlichen Ordnung als bleibender Verewigung des natürlichen Lebens ist. Ging in der ägyptischen Religion das positive Gute in dem Negativen der Endlichkeit unter, um aus ihr zu sich zurückzukehren, im Tode sich zu erhalten, so sehen wir in der persischen Religion das natürlich Gute dadurch festgehalten, dass seine Beziehung zum Negativen ein wirklicher Kampf und

*) Vgl. hierüber des Verfassers Schrift: Die Theologie als Religionsphilosophie (1853) S. 121 u. ff.

Sieg ist und das Böse jetzt nicht mehr bloss als Naturprozess überwunden, d. h. im Tode die Macht desselben aufgehoben wird, sondern vielmehr die Ueberwindung des Bösen durch freie That und der dadurch errungene Sieg des Guten als Naturzweck festgehalten erscheint, womit der erste Schritt zu einer sittlich-teleologischen Weltanschauung gemacht wurde. Indem hier der Wille die Beziehung auf die über dem natürlichen Leben hinausliegende höhere unbedingte Ordnung des Guten zu seinem wesentlichen Inhalte hat, erhebt sich das Bewusstsein zur Anschauung eines das ganze Dasein des Willens beherrschenden Gesetzes des Guten, das zum beherrschenden Inhalte eines allgemeinen menschlichen Ganzen wird.

Die Israelitische Religion stellt die letzte Consequenz der religiösen Entwickelung des orientalischen Geistes dar. Ihr subjectives Prinzip ist die vorausgesetzte und zum Grunde liegende Entzweiung des natürlichen oder endlichen Willens mit sich selbst. Der endliche, natürlich bestimmte Wille erscheint in seiner reinen Entzweiung mit dem als die beherrschende höhere Ordnung des Lebens angeschauten göttlichen Willen als absolut nichtig, und diesem nichtigen und schlechthin aufzuhebenden Willen gegenüber wird die wahrhaft beherrschende Macht der Wirklichkeit in einem von der Endlichkeit freien, jenseitigen und absolut mit sich einigen, unbedingten Willen angeschaut. Aus diesem Gegensatze des endlichen und göttlichen Willens brach nun das Bewusstsein hervor, dass nur in der freigewollten Beziehung des endlichen Willens auf den absoluten Willen als unbedingtes Gesetz der Wirklichkeit für das endliche Subject die Versöhnung zu finden und nur so allein die sittliche Lebensbestimmung zu erreichen ist. Wie diess das unterscheidende Wesen der Alttestamentlichen Offenbarungswahrheit ist, so stellt das religiöse Bewusstsein des Volkes Israel, ebensowohl unter den Einflüssen, als im Gegensatze der babylonisch-phönizischen, ägyptischen und persischen Religion, in der Vereinigung der wesentlichen Elemente der asiatischen Naturreligion zugleich deren Ueberwindung dar, freilich nur in einem langen und langsamen geschichtlichen Vermittelungsgange, worin eben die Dialektik des in sich entzweiten Willens und Bewusstseins, als der Kampf des sich einseitig für sich entwickelnden endlichen Willens mit der denselben als höhere Macht beherrschenden unbedingten Ordnung des absolut mit sich einigen Willens, sich zur vollständigen

realen Durchführung bringt. Darin besteht die specifische Verschiedenheit des israelitischen Religionslebens von den heidnischen Naturreligionen des Orients und die weltgeschichtliche Culturbedeutung des Volkes Israel, welche in der Sage an den Namen des mit Gott kämpfenden und obsiegenden und um dieses Kampfes und Sieges willen den Namen Israel führenden Stammvaters Jakob *) angedeutet ist **). Ist nämlich der bewussten Entzweiung des natürlichen Willens gegenüber Jehovah als über die endliche Entzweiung erhabener, unbedingt mit sich einiger Wille angeschaut, so gibt sich das Bewusstsein im Gesetze Jehovah's eine bestimmte Beziehung auf diesen jenseitigen Willen als der unbedingten höhern Ordnung des Lebens, deren heiliger Macht gegenüber sich das endliche Subject als in sich nichtig und unrein ansieht. Die schärfste Form, zu welcher das orientalische Bewusstsein des Untergeordnetseins unter eine höhere gegenständliche Macht fortgeschritten ist, ist dieses unterscheidende religiöse Bewusstsein des israelitischen Volkes***).

2. Gott in seinem allgemeinen Verhältniss zur Welt. Das israelitische Bewusstsein schaut das Göttliche nicht mehr, wie in den orientalischen Naturreligionen geschah, selbst als Naturmacht, sondern als die über die Endlichkeit und Natürlichkeit schlechthin erhabene Macht des absolut mit sich einigen Willens an, der das allgemeine Lebensgesetz alles Seins und als solcher wesentlich Einer ist. Der Geist hat sich mit Bewusstsein und Willen von der Natur unterschieden, aus der Endlichkeit, als der Welt des Zufälligen und Bedingten, sich zur Vorstellung des Unendlichen, des Geistes erhoben und die Endlichkeit als Natur, ihrem Herren, dem Geiste gegenüber zur Unselbstständigkeit und Ohnmacht erniedrigt. Jehovah oder Javeh wird als der Herr des Himmels und der Erde, und die Welt als der Schemel seiner Füsse bezeichnet. Als der sich auf sich beziehende, nicht ausser sich seiende Eine ist Gott Persönlichkeit; aber diese Persönlichkeit ist doch hier nur eine geistige Abstraction, die ihren Inhalt, die Erfüllung ihres Wesens erst aus der Beziehung zur Welt erhält, sodass der jüdische Jehovah auch geschichtlich immer auf dem Sprunge steht, sich in seine

*) 1 Mos. 32, 24 ff. 35, 9 ff.

**) Noack, die Theologie als Religionsphilosophie. S. 123.

***) A. a. O. S. 125.

geschichtliche Voraussetzung, den vorderasiatischen Naturcultus zu verlieren, in welchem der Inhalt des Gottes wesentlich noch ausdrücklich Naturleben war. Zwar ist Jehovah als geistige Persönlichkeit wesentlich Negation alles Besondern und Natürlichen, Erhabenheit, und als der durch keine äusserliche und endliche Beziehung getrübte reine Wille, durch den jeder besondere endliche Zweck als für sich seiender aufgehoben wird, ist er Heiligkeit, und gerade dadurch ist die Alttestamentliche Gottesanschauung hoch über alle Naturreligionen erhoben; Raum und Zeit sind innerhalb der göttlichen Einheit negirt; Jehovah ist und wirkt an allen Enden, aber kein Ort, auch nicht die welten Himmelsräume, und keine Jahre umschliessen seine Unendlichkeit. Sofern Gott alle Dinge in seinem Gedanken zusammenfasst, ist er absolute Weisheit; der allgemeine Inhalt des göttlichen Zweckes ist die weise Macht selbst, welche sich selbst in ihrer Herrlichkeit gegenständlich, anerkannt und gefeiert wird: die Himmel erzählen die Ehre Gottes, die ganze weise geordnete Schöpfung preist seinen Namen. Jehovah ist absolute Macht, sofern die Welt durch seinen Willen gesetzt, die Realität seines Willens ist.

Die Schöpfung der Welt ist die Manifestation der göttlichen Weisheit und Macht, das Gesetztsein der Herrlichkeit Jehovah's; der Lebensodem geht von Jehovah aus und bildet das Prinzip der Lebendigkeit im Dasein; derselbe kehrt zu Jehovah zurück und die Geschöpfe sterben (Psalm 104, 29. 30); aber die endliche Welt ist keine wahrhafte Erscheinung des Höchsten, nicht der Donner seiner Majestät, sondern nur der ferne Nachklang derselben; die unendliche Macht ist erhaben über alle endliche Schranken, und auch die Weisheit hat in den verschiedenen Kreisen des geschaffenen Daseins keinen Boden der Realität gewonnen (Hiob 26, 14. 28, 12—27. 37, 23). Darum kann es neben Jehovah keine Naturgötter mehr geben, da alle Dinge, Elemente und Kräfte des Naturlebens, die im Gebiete der Naturreligionen als göttliche Mächte vorgestellt worden, der absoluten Herrschaft Jehovah's unterworfen sind, der die Formen aller Dinge und deren Verbindung unter einander nach Maass und Verhältniss und Gesetz geordnet hat (1 Mos. 1. Hiob 36, 27 ff. 38), sodass die verständige Ordnung und weise Gesetzmässigkeit der Natur als Lehre für den Menschen gilt, auf dessen beschränktem Standpunkte die Welt in ihrem absoluten

Grunde als ein unbegreifliches Wunder erscheint, neben und ausser welchem sich die göttliche Allmacht auch noch in der unmittelbaren Leitung einzelner mit dem Naturzusammenhange auf den ersten Blick nur lose oder gar nicht zusammenhängender Begebenheiten, durch Hinübergreifen der göttlichen Offenbarungsthätigkeit über den regelmässigen Verlauf des Weltlebens auf ausserordentliche Weise manifestirt (4 Mos. 16, 28. Jerem. 31, 22. 2 Mos. 4, 1. 8, 19. Psalm 86, 17. 1 Kön. 13, 3. Jes. 38, 7). Im Naturleben ist Gott thätig und wirksam als erregender und befruchtender Geist Jehovah's, als von ihm ausgehende Kraft des Lebens (1 Mos. 2, 7. Hiob 33, 4. Ps. 104, 30. 33, 6), sowie in der innern Natur des Menschen als Grund und Prinzip aller Kräfte, Fähigkeiten und Talente, der Heldenkraft (Richt. 6, 34. 11, 29. 13, 25. 14, 6. 19. 15, 14. 1 Sam. 11, 6), der Herrschertugend (Jes. 11, 1 ff. Richt. 3, 10. 1 Sam. 16, 13), der Weisheit und Kunstfertigkeit (Jes. 11, 1. Hiob 32, 8. 2 Mos. 31, 3. 35, 31), der Weissagung (4 Mos. 24, 2. 1 Sam. 10, 6. 10. 19, 20. 23. Hosea 9, 7. Jes. 60, 1. 1 Kön. 22, 21). Da die religiöse Betrachtung der Welt keinen Zufall anerkennen kann, so wird auch das Böse als Glied in der Kette der Erscheinungen und insofern als von Gott in der Beraubung des guten Geistes gewirkt gedacht, jedoch vorwaltend zum Behufe der Strafe (2 Mos. 4, 21. 12, 3. 1 Sam. 16, 14. 2 Sam. 24, 1. Jes. 6, 10. 45, 7. Sprüchw. 16, 4), denn das Endliche ist überhaupt kein Gegenstand, woran sich die göttliche Gerechtigkeit bethätigt, weil es sonst um seiner Endlichkeit willen überhaupt vernichtet würde (Hiob 34, 14 f.). Alle Geschöpfe sind zur Verherrlichung Gottes da; die unvernünftige Natur zeugt dafür durch ihre Grösse, Ordnung und Zweckmässigkeit als ein Spiegel der göttlichen Eigenschaften. Die Seele des Menschen, die an den Athem und das Blut gebunden ist (3 Mos. 16, 11. 1 Mos. 9, 4 ff.) wird als Ausfluss von Gott angesehen (1 Mos. 2, 7. Pred. 12, 7) und der Mittheilung des göttlichen Geistes empfänglich (4 Mos. 11, 17. 1 Sam. 10, 16. 19, 20 f. 16, 13. 2 Kön. 2, 15). Nach dem Tode wird der Mensch zu seinen Vätern versammelt; im Scheol, der Unterwelt, führen die Schatten ein mit Empfindung verbundenes, freudenloses und düsteres Dasein (Hiob 3, 17—19. 26, 5. Psalm 6, 6. 30, 10. 49, 20. 86, 4—13. 110, 17. Jes. 38, 18. Pred. 9, 10). Als Abbild der göttlichen Intelligenz ist der Mensch der Erkenntniss Gottes fähig (1 Mos. 1, 26. 9, 6.

2, 7. 3, 22. Hiob 32, 8. Ps. 8, 6), aber durch die Sünde verderbt (1 Mos. 6, 5. 8, 21. Ps. 51, 7. 143, 2. Hiob 4, 17. Spr. 20, 9. Pred. 7, 20. 1 Kön. 8, 46), was der Mythus vom Sündenfalle (1 Mos. 2 und 3) zu erklären sucht, dessen Sinn darin liegt, dass der Mensch ursprünglich rein und unschuldig gelebt habe, ohne den Unterschied des Bösen und Guten zu kennen, dass aber mit der erwachten Begierde auch der innere Widerstreit in den Willen und das Bewusstsein des Menschen gekommen sei, woraus der Ungehorsam gegen Gott, die Uebertretung seines Gebotes hervorging und mit der ersten Sünde der Zustand der Unschuld im Paradiese verloren ging.

3. Gott in seinem besondern Verhältniss zum Volke Israel. Damit seine Herrlichkeit verkündigt würde, musste sich Jehovah, obgleich er Urheber und Lenker aller Völker war, doch ein Volk zum Eigenthum erwählen (2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 9, 29. 14, 2. 26, 18. Ps. 135, 4. 33, 12. 94, 5. 1 Sam. 10, 1), das aus allen übrigen Völkern von ihm ausgeschieden und geweiht (5 Mos. 7, 6. 14, 2. 3 Mos. 20, 26) ist, um es als Träger und Boten seines Ruhmes allen Völkern entgegenzustellen. So sind die Israeliten durch einen heiligen Bund mit Jehovah besonders vereinigt, sodass er ihr König und sie sein Volk sind (5 Mos. 33, 5. 1 Sam. 8, 7. Jes. 33, 22. Micha 4, 7), welches im Gesetze Jehovah's die Garantie seiner Erwählung und seiner von den übrigen Völkern losgerissenen bevorzugten Stellung hat. Darum hat Jehovah die Geschichte dieses Volkes durch seine besondere göttliche Fürsorge geleitet und sich auf mannichfaltige Weise in derselben verherrlicht. Von dieser religiösen Grundvoraussetzung aus wurde die ganze Geschichtsbetrachtung der Hebräer eine theokratische: schon im Lande Kanaan berief Gott den Abraham und schloss einen Bund der Verheissung für seine Nachkommen mit ihm, wobei er von ihm die Beschneidung als Zeichen des Bundes forderte (1 Mos. 15 und 17), eine Anschauung, die sich freilich als eine priesterliche Uebertragung späterer Zustände auf das Patriarchenzeitalter kundgibt; denn obwohl dieser Ritus wahrscheinlich von den Kanaanitern zu den Hebräern gekommen und von diesen schon nach Aegypten mitgebracht worden, so war sie doch nicht allgemein herrschend, und nach der Sage (2 Mos. 4, 24—26) unterliess Moses selbst die Beschneidung seines Sohnes und die Hebräer waren während des Zugs durch die Wüste nicht be-

schnitten (Jos. 5, 2—8); erst im davidischen Zeitalter scheint die Beschneidung allgemeine Volkssitte gewesen zu sein (1 Sam. 18, 25). Speciell mit dem Jehovah in Verbindung gesetzt und zum natürlichen Symbol des Bundesverhältnisses erhoben wurde die Beschneidung ohne Zweifel erst in der spätern priesterlichen Gesetzgebung, wobei von der levitischen Anschauung der göttlichen Heiligkeit und Reinheit, die alle Beziehung zum endlichen, natürlichen Leben als einem in sich selbst Nichtigen und Unreinen, somit auch das natürliche Geschlechtsverhältniss, und die endliche natürliche Entstehung des Menschen durch die Zeugung ausschloss, ausgegangen wurde, um durch den Act der Beschneidung als religiösen Ritus die Vorstellung eines partiellen Opferns der Natürlichkeit anzudeuten. In weiterer Führung seines mit dem Volke Israel bereits in seinem Stammvater, wie schon früher nach der Sündfluth mit Noah geschlossenen Bundesverhältnisses erwählte Gott den Moses zum Werkzeug der Befreiung des Volkes aus der Knechtschaft Israel's und schloss auf Sinai mit ihm den bereits dem Abraham verheissenen Bund, wonach für die ausschliessliche Verehrung Jehovah's das Volk dessen besondern Schutzes theilhaftig sein sollte (2 Mos. 3. 4. 6, 2—9. 19, 1. — 24, 18), der sich zunächst in der Eroberung des verheissenen Landes Kanaan bewies. Die ganze folgende Geschichte des Volkes zeigt nun, mit dem Auge der spätern priesterlich-theokratischen Anschauung betrachtet, weiter nichts als einen (nach wahrhaft historischer Betrachtung ganz ungeschichtlichen) beständigen Wechsel von Abfall und Reue, Strafe und Erlösung, wobei Jehovah fortwährend durch seine Stellvertreter, die Propheten, als die geheiligten Organe seines Willens, das Volk zum treuen Festhalten an seinem Bunde zu ermahnen nöthig hatte, wodurch er dem Volke in der Leitung desselben fortwährend die göttliche Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, sowie Barmherzigkeit und Langmuth bewies. Die Gerechtigkeit Gottes hatte in der hebräischen Vergeltungslehre ihren Halt, wonach im irdischen Leben die Tugend durch Glück (Besitz, Wohlstand, langes Leben, Nachkommenschaft) belohnt, das Laster durch Unglück bestraft wurde (2 Mos. 20, 5—12. Psalm 1. 34, 12—23. 91. 92. Sprüchw. 3, 1—10. 32 — 35. 4, 18 f. 10, 3—9. 24 ff. 11, 3—8. 17 ff. Hiob 8, 11—22. 15, 20—35. 18, 5—22. 20, 4—29). Ihre Anwendung fand die Vergeltungslehre in der auf dieselbe gegründeten pragmatischen Geschichts-

betrachtung, in welcher der Abfall und die Lasterhaftigkeit des Volkes als Ursache des Unglücks und der Drangsale desselben aufgefasst und für Reue und Besserung des Volkes Wiederherstellung des nationalen Wohls in Aussicht gestellt wurde. Wurde somit das Unglück des Einzelnen wie des Volkes theils als Büssung für die Schuld, theils als Züchtigung angesehen (Jes. 40, 2. Ps. 85, 3. Spr. 3, 12. Hioh 5, 17. 33, 14 – 30. 36, 8 – 16. Jes. 10, 5. 12. 28, 24 – 29. 48, 10. Hab. 1, 12); so schloss sich daran die Vorstellung einer Sühnung durch übertragenes Leiden (Jes. 53. 43, 3. Dan. 11, 35). Den Widerspruch der unvollkommenen und mangelhaften Erscheinung des göttlichen Zweckes in der Gegenwart suchte das Bewusstsein der Hebräer durch die Hoffnung einer bessern irdischen Zukunft auszugleichen, woraus die messianischen Vorstellungen hervorgingen, obgleich das Alte Testament den Namen des Messias als einer besondern gottgesandten Persönlichkeit, die den theokratischen Staat in der Zukunft zur Vollendung bringen würde, gar nicht kennt, sondern als Gesalbten überhaupt jeden mit göttlichem Geist ausgerüsteten Repräsentanten des göttlichen Willens bezeichnete. Nach seiner erst im spätern Judenthum geläufig gewordenen Bedeutung ist der Ausdruck Messias aus Psalm 2, 2 und vielleicht aus der (falsch verstandenen) Stelle Daniel 9, 25 entlehnt. Was von sogenannten messianischen Hoffnungen im Alten Testament sich findet, hat mit der spätern specifischen Bedeutung des Messias nichts zu schaffen und beschränkt sich auf die ganz allgemeine Erwartung besserer Zeiten für das von Nationalunglück heimgesuchte Volk, und wurden solche Erwartungen in den spätern Zeiten des Königthums und insbesondere seit dem Exil mit dem Haus David in der Art in Verbindung gebracht, dass man das davidisch-salomonische Königthum, wie es als die Zeit der nationalen Blüthe und Selbstständigkeit des israelitischen Staates vor dem die Vergangenheit unbewusst oder mit Absicht verklärenden Blicke der spätern theokratischen Betrachtung stand, als Träger alles nationalen Glückes und Glanzes auffasste und von seiner Wiederherstellung für die Zukunft Alles hoffte, sozwar, dass gerade in der grössten gegenwärtigen Noth und nationalen Drangsal das Ziel dieser Hoffnungen von der Sehnsucht am nächsten gedacht wurde, während jeder wiederum einigermassen befriedigendere und ruhigere Zustand der nächsten Zeit solche ungeduldige, überdiess aus falscher Beur-

theilung der historischen Verhältnisse hervorgegangene Erwartungen in den Hintergrund des Bewusstseins zurückdrängte. Dass übrigens solche Hoffnungen bei aller vorwaltend national-theokratischen und partikularistisch-beschränkten Haltung doch mehr oder minder bei verschiedenen Propheten eine universalistische Färbung erhielten, liegt in der beweglichen Natur der theokratischen Idee selbst, und so sehen wir denn theils als Bedingungen theils als Folgen der gehofften Wiederherstellung des davidischen Königthums (Amos 9, 11. Micha 4, 8. Jes. 11, 1. Ezech. 34, 23), der ersehnten Rückkehr der Exulanten und der Vereinigung der getrennten Nation (Ezech. 37, 21 f. Jes. 11, 12 f.), der gehofften siegreichen Erhebung und Ausbreitung des israelitischen Reiches (Joel 4, 1 ff. Amos 9, 12. Jes. 9, 3. 11, 10—14. 30, 27 ff. Micha 4, 7—12. 5, 3—8. Zach. 12, 2 ff. 14, 3 ff.) und der ewigen Dauer und Glückseligkeit desselben (Hos. 2, 20 ff. Joel 4, 18 ff. Amos 9, 13 ff. Jes. 4, 5 f. 9, 6. 11, 6 f. 30, 23 ff. Ezech. 34, 25 ff. 36, 28 ff. 37, 25 ff.) die Besserung und theokratische Läuterung des Volkes und insbesondere die Ausrottung des Götzendienstes, die Herrschaft der Gerechtigkeit und Wahrheit, die Versöhnung Jehovah's mit seinem Volke und endlich die Anerkennung der Israeliten und die ihnen als dem Priestervolke Jehovah's gebührende Huldigung von Seiten der Heiden von den spätern Propheten gefordert und in Aussicht gestellt.

4. Die praktische Seite des religiösen Verhältnisses zwischen dem Volke Israel und Jehovah. Der religiöse Glaube, als die mit dem bestimmten Inhalt der religiösen Vorstellung erfüllte Gesinnung des Subjects, ist innerhalb der hebräischen Religionsform vorwaltend als Gefühl der Abhängigkeit von Gott bestimmt, welches jedoch immer zugleich in das Gefühl der Zuversicht zu Jehovah als dem Gotte der Väter umschlägt, der sich seinem Volke in besondern Erweisungen seiner Macht und Weisheit, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, seiner Treue und Barmherzigkeit kund gibt. Die Andacht hat hier vorzugsweise die Form der Erhebung über alles Endliche zu Gott; die Furcht des Herrn ist aller Weisheit Anfang und Ende. Nach der Seite des praktisch-sittlichen Verhaltens ist diese Gesinnung als Abhängigkeit von dem heiligen Gesetze Jehovah's bestimmt, welches dem endlichen Willen des Subjects als absolutes Sollen gegenübersteht und Erfüllung heischt.

Die Furcht Jehovah's war zugleich Ehrfurcht und Scheu vor dem Heiligen, nicht bloss vorwaltend knechtische Furcht vor dem zürnenden und strafenden Herrn; aber die Freiheit des Subjects ist nur erst formelle Freiheit, die ihren substantiellen Inhalt erst von aussen, durch die Beziehung auf die heilige Macht des Gesetzes erhält, während das Streben des Subjects in seinem relativen Fürsichsein dem Erdenleben und seinem äussern, endlichen, zeitlichen Besitze angehört. Das so bestimmte religiöse Verhältniss concentrirt sich im Cultus, in welchem dem ethischen Gesetze des Dekalogs das auf äussere levitische Reinigkeit gebaute Ritual- und Ceremonialgesetz zur Seite steht. In letzterm hat das specifische Abhängigkeitsverhältniss des endlichen Subjects von seinem gegenüberstehenden jenseitigen Herrn seinen adäquaten Ausdruck erhalten; der Cultus ist der Dienst und Gehorsam Jehovah's; die Speise-, Opfer- und Reinigungsgesetze drücken eben nichts anders als den Gedanken der geforderten Negation des Endlichen, die Hingabe des Endlichen als Opfer für Gott aus. Das Subject selbst bleibt, obgleich ihm die Forderung der Innerlichkeit nicht durchaus fremd ist, streng an die Aeuserlichkeit des legalen Verhaltens und des Ceremoniendienstes gebunden, ohne sich zur wahrhaft freien, substantiellen Sittlichkeit erheben zu können. Die äussere Reinigkeit hat noch specifisch-religiösen Werth; die Versöhnung ist noch vorwaltend in das äusserlich gesetzliche Verhalten gesetzt *). Unter den jüdischen Festen bezogen sich die Erndtefeste auf die Natur, oder auf den Jahreslauf und erhielten erst späterhin theilweise Beziehung auf die äussere Befreiung des Volkes; nur das Versöhnungsfest hatte wenigstens eine negative Beziehung auf die positive, inhaltsvolle Freiheit des Geistes. Religion und Sittlichkeit durchdrangen sich zu concreter Einheit auf dem Boden des staatlichen Gemeinwesens, das die Form der Theokratie hatte und auch in vielen seiner besondern Sphären durch das Gesetz, als den Ausdruck des göttlichen Willens, sanctionirt war, ohne dass jedoch die sittlichen Verhältnisse innerlich von diesem Prinzip durchgebildet und durchdrungen gewesen wären. Am deutlichsten ist diess noch in der Ehe und im Familienleben geschehen, das wenigstens in späterer Zeit auf dem Prinzip der Monogamie, der Keuschheit und dem Rechte des weiblichen Geschlechts

*) Noack, theologische Encyclopädie als System (1847) S. 347 f.

ruhte; am wenigsten tritt der Einfluss des religiösen Prinzips in der Sphäre des bürgerlichen Gemeinwesens hervor. Die Seite der Moralität oder der sittlichen Gesinnung ist allerdings in der Gesetzgebung des Pentateuch weniger geltend gemacht, tritt aber desto bestimmter in manchen gleichzeitigen oder spätern Büchern hervor, in manchen Psalmen, im Hiob, in den Sprüchwörtern, wo auf Reinheit des Herzens gedrungen oder die Freude am göttlichen Gesetze, das Glück der Sündenvergebung gepriesen wird (Psalm 19, 8 ff. 32, 1 ff. 51, 12. Sprüchwörter 4, 23. 15, 26. 16, 6. Hiob 6, 10. 31, 1 ff.). Ebendahin gehören die Vorstellungen vom neuen Bunde, der in's Herz geschrieben werden sollte, von der Beschneidung des Herzens und ähnliche, ohne dass indessen auf Alttestamentlichem Standpunkte die Liebe gegen Jehovah und den Nächsten als allgemeines sittliches Motiv anerkannt worden wäre, da dieselbe vielmehr nur als einzelne sittliche Bestimmung erscheint.

§. 21.

Die Apokryphen des Alten Testaments.

Die griechische Uebersetzung des Alten Testaments (LXX.) umfasst als Anhang zu den kanonischen Büchern eine Anzahl von Schriften, welche theils in's Griechische übersetzt, theils ursprünglich griechisch geschrieben sind und sich als Produkte der jüngern jüdischen Literatur zu erkennen geben, ihrem Geist und Charakter nach aber mancherlei fremdartige Bildungseinflüsse verrathen und gewöhnlich in historische und didaktische Bücher eingetheilt werden. Im Wesentlichen stellen diese Alttestamentlichen Apokryphen, vom Gesichtspunkt der darin enthaltenen fremden Bildungselemente betrachtet, drei verschiedene Richtungen des spätern Judenthums dar, nämlich: 1. den Standpunkt des chaldäisch-palästinensischen Judenthums, 2. den Standpunkt des rein palästinensischen Judenthums und 3. den Standpunkt des alexandrinisch-hellenistischen Judenthums in seiner Vorbereitung auf die jüdisch-alexandrinische Philosophie Philo's.

I. Das chaldäisch-palästinensische Judenthum. Dieser Richtung gehören folgende Apokryphen des Alten Testaments an:

1. einige in der alexandrinischen Uebersetzung sich findende apokryphische Zusätze zum Buch Daniel (Kap.

13 und 14), welche ursprünglich griechisch geschrieben, dann aber auch in's Syrische und Arabische übersetzt worden und spätere Erzeugnisse des danieliscben Sagenkreises sind.

2. ein griechisches drittes Buch Esra, welches eine Compilation aus dem zweiten Buch der Chronik und hauptsächlich aus dem kanonischen Buche Esra ohne allen historischen Werth ist.

3. das zweite Buch der Makkabäer, welches ausser zwei das Fest der Tempelweihe betreffenden Schreiben der palästinensischen Juden an die ägyptischen (1, 1—9 und 1, 10 — 2, 18) einen mit Vor- und Nachwort versehenen Auszug aus dem Geschichtswerke eines gewissen Jason von Cyrene über die Thaten der Makkabäer in der Zeit vom Jahre 176—161 v. Chr. enthält (2, 19 — 15, 39). Von diesem Epitomator rühren die beiden vorangestellten Briefe, die sowohl falsche Zeitdaten, als auch Fabeln enthalten, schwerlich her; aber auch die Epitome selbst ist voll von abentheuerliche Wunder, historischen und chronologischen Verstössen, willkürlichen Uebertreibungen und Ausschmückungen und moralisirenden Reflexionen und enthält nur wenige brauchbare historische Nachrichten. Jason selbst muss frühestens um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts geschrieben haben und noch später der Epitomator. Der Verfasser des Hebräerbriefs im Neuen Testament (11, 35) scheint das Buch gebraucht zu haben, welches auch in einer syrischen und einer lateinischen Uebersetzung vorhanden ist.

4. Das Buch Baruch wird dem Schreiber Jeremia's, Namens Baruch (Jer. 36, 4—32. 43, 6. 45, 1), beigelegt, welcher zur Zeit der Zerstörung Jerusalem's in Babel eine Trost- und Ermahnungsschrift an die palästinensischen Juden gerichtet haben soll. Darauf ist der Inhalt des Buchs Baruch (Kap. 1—5) gegründet; diese angenommene Situation widerspricht nicht bloss der beglaubigten Geschichte dieses Mannes, der mit Jeremia zuerst in Palästina blieb und dann nach Aegypten zog (Jer. 43, 3. 6), sondern es finden sich auch noch andere historische Fehler in dem Buche. Da dasselbe dem Geist und Charakter nach palästinensisch ist, so mag es auch wohl ursprünglich hebräisch geschrieben gewesen sein. Das sechste Kapitel des Buches ist ein angeblicher Brief des Jeremia an die babylonischen Exulanten, dessen Inhalt eine Rede gegen die Ungereimtheit des Götzendienstes ist und der einen vom Buch Baruch verschiedenen

Verfasser gehabt zu haben scheint, welcher im makkabäischen Zeitalter in griechischer Sprache schrieb. Eine syrische, arabische und lateinische Uebersetzung des Buches Baruch findet sich noch.

5. Das Buch Tobit erzählt die harten Schicksale eines von den Assyrern weggeführten und durch göttliche Hülfe nachher wieder beglückten frommen Naphthaliten Namens Tobit (Tobias). Die mit dem Buch Hiob verwandte Geschichte gibt sich als eine Dichtung zu erkennen, welche den Zweck hat, den Lohn der im Gottvertrauen, Gebet und guten Werken ausharrenden Frömmigkeit darzustellen (12, 6 ff.). Hieronymus hat aus einem chaldäischen Text übersetzt, der aber vom griechischen sehr wesentlich nach Inhalt und Darstellung verschieden ist; ebenso weicht auch die aus dem Griechischen gemachte syrische Uebersetzung vom griechischen und lateinischen Text wesentlich ab; wiederum verschieden ist die vor Hieronymus vorhandene lateinische Uebersetzung des Buches, und endlich die freiere hebräische Bearbeitung, aus welcher der griechische Text übersetzt zu sein scheint und welche der Urschrift am nächsten stehen mag. Schreibart und Erzählungston, sowie der dogmatisch-sittliche Geist des Buches verrathen einen palästinensischen Juden als Verfasser desselben, der schwerlich lange vor Christus, vielleicht sogar erst nach Christus geschrieben hat.

Charakterisirt sich die Reihe dieser dem chaldäisch-palästinensischen Judenthum angehörenden Bücher im Allgemeinen durch die Dämonen- und Engellehre, die Auferstehungslehre und den Wunderglauben; so zeigt sich der Standpunkt eines theokratischen Partikularismus in denjenigen apokryphischen Schriften, welche dem

II. rein palästinensischen Judenthum angehören, nämlich:

1. im Jesus Sirach oder dem Buche der Weisheit Jesus des Sohnes Sirach's. Der Verfasser nennt sich selbst Jesus, den Sohn Sirach's, aus Jerusalem und scheint auf dem Grunde zweier in dem Buche vorkommenden Zeitdaten im Jahre 180 vor Chr. geschrieben zu haben. In den lateinischen Uebersetzungen seit Hieronymus heisst der Titel *Ecclesiasticus* (kirchliches Vorlesebuch). Es ist eine ohne Zusammenhang und Plan gemachte Sammlung von Sittensprüchen im Geiste der (salomonischen) Sprüchwörter, worin zum Streben nach der Weisheit

ermuntert und diese als Quelle aller Tugend und Gottseligkeit dargestellt wird. Die auf den hebräischen Vergeltungsglauben gegründete Welt- und Lebensansicht des Siraciden zeigt einen mit älteren Weisheitslehrern bekannten Weisen, der vielfach über menschliches Leben und Schicksale reflectirt hat. Nach dem Vorworte ist das Buch vom Enkel des Verfassers aus der hebräischen Urschrift, die Hieronymus noch gesehen haben will, in's Griechische übersetzt, worauf auch die griechische Uebersetzung selber weist, die indessen in einem etwas corrupten Zustand ist.

Unter dem Namen Ben Sira werden vom Talmud Sprüche ähnlichen Inhaltes, wie die in unserm Buche Sirach enthaltenen, angeführt, welche in zwei alphabetischen Sammlungen hebräisch, chaldäisch und lateinisch vorhanden sind. Eine nähere Verwandtschaft zwischen diesen Sammlungen mit unserm Buche findet nicht Statt.

2. das erste Buch der Makkabäer (oder Hasmonäer, d. h. jener Heldenfamilie des Mattathias, welche die jüdische Nation von der syrischen Knechtschaft befreiten) erzählt die Geschichte der Makkabäer vom Jahr 175 — 135 vor Christus im Ganzen ziemlich glaubwürdig und genau chronologisch nach der seleucidischen Aera (1, 10) und ist ursprünglich hebräisch geschrieben, was ausser dem Zeugniss des Hieronymus auch die griechische Sprache des Buchs vielfach bestätigt. Die Abfassungszeit des Buches, das einen palästinensischen Juden als Verfasser zu erkennen gibt, fällt geraume Zeit nach Hyrkan's Tode (13, 30. 16, 25 f.). Josephus kennt bereits eine griechische Uebersetzung des Buchs, aus welcher die syrische und schon vor Hieronymus gefertigte lateinische Uebersetzung geflossen sind.

3. Das Buch Judith erzählt die Geschichte eines von Holofernes, dem Feldherrn des assyrischen Königs Nebukadnezar gegen die Juden unternommenen Zuges und der Belagerung und Errettung der jüdischen Stadt Bethulia durch den Muth und die List der Judith, wimmelt aber von geographischen und historischen Widersprüchen und Unwahrscheinlichkeiten, dass man eine Dichtung mit patriotisch-moralischer Tendenz darin zu vermuthen versucht ist, wobei irgend ein nicht mehr zu ermittelnder historischer Stoff zum Grund gelegt worden sein mag. Hieronymus hatte einen chaldäischen Text des Buches Judith vor sich, während unser griechischer Text häufig Spuren einer Uebersetzung

aus dem Hebräischen zeigt, in welcher Sprache der Urtext wahrscheinlich geschrieben war. Der palästinensische Verfasser des Buchs muss an das Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts gesetzt werden.

III. Das alexandrinisch-hellenistische Judenthum, wie es die jüdisch-alexandrinische Philosophie des Philo vorbereitete, wird in folgenden Apokryphen des Alten Testaments vertreten:

1. Einige in den LXX. und der Itala enthaltene Zusätze zum Buch Esther (vgl. oben §. 19).

2. Das dritte Buch der Makkabäer führt diesen Titel mit Unrecht, da es auf der Grundlage historischer Facten in abgeschmackten Fabeln die Geschichte der von Ptolemäus Philopator über die ägyptischen Juden verhängten Verfolgung erzählt. Das von einem unbekannten ägyptischen Juden verfasste Buch ist spät in der Kirche bekannt und wenig gebraucht worden, darum auch nur in einer syrischen Uebersetzung bekannt geworden.

3. Das vierte Buch der Makkabäer wird ebenfalls in der Kirche angeführt. Ein früher dem Josephus beigelegtes Buch *de Maccabaeis* oder *de rationis imperio* ist in den Ausgaben der LXX. als viertes Buch der Makkabäer abgedruckt.

4. Das Buch der Weisheit enthält eine Ermahnung an die Herrscher der Erde zur rechtschaffenen Gesinnung, die allein zur Weisheit befähige und will, indem sich der Verfasser als Salomo kund gibt, an dessen Beispiele zeigen, wie die mit Liebe gesuchte und mit ernstlichem Gebet von Gott erflehte Weisheit zur höchsten Erkenntniss und Tugend, zum Ruhme und zur Unsterblichkeit führe, da sie die Quelle alles Wahren, Guten und Grossen, ja der Geist, der die Welt schaffe und erhalte, selber sei (Kap. 6—9). Diess wird dann durch die vaterländische Geschichte und die Betrachtung der Thorheit des Götzendienstes dargethan (Kap. 10—19). In diesem letztern Theile erscheint Salomon nicht mehr deutlich als Redner. In der alten Kirche wurde Salomo als Verfasser angenommen; Andere haben das Buch dem Jesus Sirach beigelegt, noch Andere dem Philo, welche Annahmen ebensowenig haltbar sind. Der unbekannte jüdisch-alexandrinische Verfasser scheint zu Anfang oder um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts geschrieben zu haben. Aus dem griechischen Text sind die syri-

sche, arabische und lateinische Uebersetzung entstanden. Der Apostel Paulus scheint das Buch der Weisheit gekannt zu haben (Röm. 1, 20 ff. und 9, 21 vgl. mit Weisheit 13, 1 ff. 15, 7).

Das Buch der Weisheit stellt sich seinem dogmatischen Gehalte und seiner religiösen Denkweise nach als ein richtiger Vorläufer der Philonischen Philosophie dar, indem sich der Verfasser des Buches in seiner Auffassung der Weisheit (7, 22 — 8, 1. 5. vgl. mit 9, 4) bereits der wirklichen Hypostasirung oder Personificirung dieser göttlichen Eigenschaft wesentlich annähert und sie bereits als in der Welt wirkende Gotteskraft von dem göttlichen Wesen selbst zu unterscheiden bemüht ist, indem er (10. 14, 3. 17, 2) alle die Wirkungen der göttlichen Vorsehung, welche das Alte Testament unmittelbar von Gott ausgehen lässt, auf die göttliche Weisheit zurückführt und diese als einen Abglanz des göttlichen Lichtes, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit, einen durch die ganze Welt verbreiteten und doch unzertheilt in sich bleibenden, Alles künstlerisch bildenden feinen, verständigen, reinen Geist beschreibt, der von Geschlecht zu Geschlecht in gottgefällige Seelen übergehe. Andere Spuren und Anklänge an die der Philonischen Philosophie zum Grunde liegende Denkweise finden sich in der Annahme des Buchs der Weisheit (11, 17), dass Gott die Welt aus einer präexistirenden Materie geformt habe, in der Lehre (9, 14 ff. 8, 19 ff. 2, 23. 3, 1. 18. 4, 20. 6, 18. 8, 17. 15, 8), dass der Leib eine Bürde sei, der die Seele niederdrücke und zu höherer Erkenntniss unfähig mache, dass der Geist aus einer höhern Welt in den Leib eintrete und darum auch seinem Wesen nach unvergänglich sei und beim Tode, wenn er sich dessen nicht unwürdig gemacht habe, in ein besseres Leben zurückkehre.

Was die religiöse Anschauung der Apokryphen im Allgemeinen angeht, so gelten die Verfasser des Alten Testaments als Propheten und Moses als der grösste Prophet (Sir. 44 — 49) und sein Gesetz als göttlich, der Inhalt alles Wissenswürdigen, der Quell des Lebens, von Ewigkeit her und ewig gültig (Sir. 24, 23 ff. Weish. 18, 4. Bar. 3, 12 ff. 4 Makk. 1, 16 f. Tob. 1, 6) und durch die Erforschung des Gesetzes und der Weissagungen wird der Mensch weise und schöpft daraus Begeisterung (Sir. 24, 18 ff. 39, 1 ff.). Die in der Schöpfung über die Welt ausgegossene Weisheit hatte sich ihre Wohnung im

Volke Israel und ihren Leib im Gesetz gewählt (Sir. 24. Bar. 3, 12 — 4, 1), die Propheten begeistert (Weish. 7, 27) und die Schicksale des Volkes Gottes geleitet (Weish. 10) und überhaupt die von ihr geschaffene und weise eingerichtete Welt regiert und durchschaut (Sirach 1, 4—9. 15, 18. 23, 19. 24, 3—6. 42, 21—23. Baruch 3, 12 — 4, 1). Die Weisheit ist vor der Schöpfung aus Gott wesentlich hervorgegangen, sein Ebenbild, der Abglanz des Urlichtes (Weish. 7, 25 f.); sie ist bei Gott und in seine Geheimnisse eingeweiht (8, 3), Weltschöpferin, Welterhalterin und Weltregiererin (7, 22. 9, 9. 7, 27. 8, 1), bei der Schöpfung des Menschen besonders thätig gewesen (9, 2) und für dessen Heil wirksam (9, 18. 10, 1 ff.); sie vereinigt sich mit unbefleckten Seelen und ist Freundin der Menschen (1, 4 ff. 6, 10. 12. 7, 23) und von ihr kommt alle Einsicht (7, 17—22. 9, 17 f. 8, 8—15). Die Schöpfung selbst hat Gott durch sein Wort hervorgebracht (Jud. 16, 14. Weish. 9, 1. Sir. 42, 15. 43, 10), und was er erschaffen, ist gut (Sir. 39, 16 ff.); die geschaffenen Dinge bestehen durch Gottes Willen (Weish. 11, 25 ff. 12, 1. Sirach 42, 15 — 43) und werden durch seinen Geist (Weish. 1, 7) oder seine unvergängliche Weisheit erhalten (Weish. 12, 1).

In Ansehung der Weltregierung stehen die apokryphischen Bücher der Makkabäer, Judith, Baruch und die Stücke in Daniel und Esther noch auf dem ältern hebräisch-partikularistischen Standpunkte; Gott ist bloss ein Gott der Juden, die er beschützt, wenn sie ihm treu ergeben sind, und ihre Feinde bestraft, und die er wohl für ihre Sünden strafen, aber nicht verlassen kann (2 Makk. 5, 17—20. 6, 12—16. 8, 36. 3 Makk. 2, 10. 3, 9. 7, 6. Judith 4, 12. 5, 20 f. 6, 21. 13, 11. 16, 17. Bar. 3, 1. 6. 2, 14 f. 5, 17—21. 8, 18—20. Geb. Asar. 5—12. 19—21). Dagegen gründet sich bei Sirach und im Buch der Weisheit der Vorzug der Juden bloss auf ihre Frömmigkeit (Sir. 36, 12 ff. Weish. 2, 12 ff. 10, 15 ff. 17, 2. 18, 13) und darum behandelt sie Gott mit väterlicher Langmuth, die Heiden dagegen mit Strenge (Weish. 12, 20 f.). Der Siracide suchte den Ursprung des Bösen zu erklären und Gott von der Schuld desselben zu reinigen: ein Uebel zur Strafe gibt es, da Gott Alles gut geschaffen, nur für die Sünder (Sir. 39, 16 ff. 40, 8—10), das Leiden der Frommen ist entweder Prüfung oder Strafe für Sünde; von Gott dagegen stammt weder Sünde, noch Uebel (2, 4 f. 15, 11.

25, 24). Strafe und Belohnung kann auch auf die Nachkommen übertragen werden (Sir. 11, 28. 41, 5—7. 23, 24 f. Tob. 3, 3. 4. Bar. 3, 8. Judith 7, 28. 3 Esr. 8, 77. Weish. 11, 16. 16, 24. 5, 17); woneben jedoch in andern Stellen im Buch der Weisheit die Leiden dieser Welt für Züchtigungen angesehen werden und die Vergeltung in ein künftiges Leben gesetzt wird, 3, 1—6. 4, 7—15).

Von der Engelslehre finden sich im Buche Jesus Sirach und dem der Weisheit, sowie im ersten der Makkabäer nur wenige Spuren (Sir. 45, 2. 48, 21. Weish. 2, 24. 1 Makk. 7, 41), im Buche Judith gar keine, desto mehr freilich in den übrigen Büchern, wo die nachexilische Engelmythologie zu vollständiger Rangordnung der mit bestimmten Verrichtungen vorgestellten und in abentheuerlicher Weise erscheinenden Engel ausgebildet ist, nur dass (ausser Weish. 2, 24) keine böse Engel vorkommen, indem die guten auch die göttlichen Strafgerichte vollziehen (Sir. 45, 2. 48, 21. Tob. 3, 16. 12, 12 ff. 19. 2 Makk. 3, 25 f. 10, 29 f. 15, 23. 3 Makk. 6, 18. Ges. d. drei M. Vs. 25. Bel Vs. 34). Dagegen kommen im Buch Baruch und Tobit Dämonen oder böse Geister vor, welche die Menschen beunruhigen (Tob. 6, 7); sie sind wollüstig, und Asmodi (d. h. entweder Abtrünniger oder Versucher) hatte sich in die Sara verliebt (Tob. 3, 8). Sie werden mit den Götzen der Heiden identificirt (Bar. 4, 7) und halten sich an wüsten Orten auf (Bar. 4, 35), können aber durch gewisse Mittel vertrieben werden (Tob. 6, 7. 8, 3).

Die althebräische Vorstellung vom Schattenleben nach dem Tode findet sich bei den meisten Apokryphen noch nicht überschritten; der Tod ist als Strafe Gottes gefasst (Sir. 18, 24) und ist von der Zerstörung im Tode die Rede (Sir. 7, 17. 41, 8—10. Jud. 16, 17), vom Schattenleben (Baruch 2, 17), wobei Sirach auf die Unsterblichkeit des Nachruhmes Gewicht legt (44, 10—15). Erst im Buche der Weisheit begegnet uns deutlich die Vorstellung von Unsterblichkeit und einem bessern, seligen Leben bei Gott (1, 15 f. 2, 22—24. 3, 1 ff. 5, 15. 6, 18. 19); auch die Lasterhaften dauern wenigstens bis zum grossen Gerichtstage fort (4, 20 ff. 3, 18). Aehnliches lehrt das 4. Buch der Makkabäer von den Frommen (15, 3. 16, 25. 17, 18. 18, 23) und von den Gottlosen (9, 9. 10, 15. 12, 12. 13, 14), während sich im 2. Buch der Makkabäer die Lehre von der Auferstehung der

Guten (7, 9. 11. 14. 23) verbunden mit der eigenthümlichen Vorstellung einer Todtensühnung (12, 43) findet. Als das Ebenbild Gottes (Sir. 17, 1—8. Weish. 9, 2. 3) besitzt der Mensch freien Willen zur Wahl des Guten und Bösen (Sir. 15, 14 ff.); die höchste Würde besitzt der Verehrer des wahren Gottes (Sir. 10, 19—25. 25, 10 f.); über das sittliche Verderben schwanken die Vorstellungen (Sir. 8, 5. 17, 30 f. 25, 24 vgl. mit 10, 18 f. 17, 7 f. 51, 13. und Weish. 10, 1 vgl. mit 8, 19 f.). Der Sündenfall (Sir. 25, 24) wird mit seiner Folge, dem Tode, dem Satan schuldgegeben (Weish. 2, 23 f., wogegen Sirach 17, 1 f. streitet).

In Bezug auf die sittliche Ansicht legt das Buch Judith auf die Beobachtung des Ceremonial- und Ritualgesetzes und auf Kasteiung, als Mittel der Sündenvergebung, den grössten Werth (Jud. 4, 9 ff. 11, 12—15. 8, 18—20); ähnlich das Buch Tobit, welches besonders gute Werke und Wohlthätigkeit hervorhebt (12, 8—14. 4, 7—11). Reinere und freiere sittliche Ansichten finden sich schon bei Sirach, der zwar zur Beobachtung des Gesetzes ermahnt (32, 4 ff.), aber den Ceremonialdienst gering achtet (7, 9. 31, 19. 32, 1—3) und Vergebung der Sünden von der Demuth und Reue, Versöhnlichkeit und Tugend abhängig macht (17, 29. 18, 21. 28, 2—5. 3, 3 ff.). Am freiesten ist der sittliche Standpunkt im Buche der Weisheit, welches ohne Rücksicht auf die Verdienstlichkeit des Ceremonialdienstes die reine Liebe zur Tugend und Frömmigkeit empfiehlt (6, 12—20. 1, 4. 8, 7), dabei aber eine mystische Askese, Keuschheit und Ehelosigkeit hochschätzt (9, 15. 3, 12—14. 4, 1. 2).

Die Vorstellung von einem Messias (χριστὸς) und einem ewigen Reiche desselben findet sich in den Apokryphen noch nicht. Das Buch Baruch spricht von der Hoffnung der Rückkehr des Volkes aus der Verbannung und einer glücklichen Zukunft desselben nach der Bestrafung seiner Feinde (4, 21 — 5), das Buch Judith ebenfalls von einer Bestrafung (16, 17), dagegen das Buch Tobit von einer Bekehrung der Heiden (13, 7—18. 14, 4—7). Mit den Vorstellungen des Buches Baruch vereinigt sich bei Sirach (32, 18 f. 33. 36, 12—17) noch die Idee der ewigen Dauer der jüdischen Nation (37, 25. 44, 13) und im 2. Buch der Makkabäer neben letzterer noch die Vorstellung von einer allgemeinen Sammlung der zerstreuten Israeliten (2, 18.

14, 15), während bei Sirach (47, 11) und im 1. Buch der Makkabäer (2, 57) noch die Vorstellung vom ewigen Reiche des Hauses David sich findet. Dagegen ist es im Buch der Weisheit zweifelhaft, ob (3, 7. 8. 4, 17 ff. 5, 1 ff.) bloss eine künftige Bestrafung der Lasterhaften und eine Herrschaft der Frommen über sie in dieser oder auch in jener Welt verstanden wird; die Beziehung des Gerechten (Weish. 2) auf den leidenden Messias ist nach dem Sinne unstatthaft.

§. 22.

Die jüdisch-alexandrinische Philosophie.

Schon im Zeitalter Jeremia's, bald nach der Zerstörung Jerusalem's, waren viele Juden, unter ihnen Jeremia selbst nach Aegypten geflohen (Jer. 43. 44), und als zwei Jahrhunderte später Alexander der Grosse auch Aegypten eroberte und Alexandrien gründete, waren neben Andern auch Juden nach Alexandrien verpflanzt worden, deren Zahl sich unter den ersten Ptolemäern oder Lagiden so bedeutend vermehrte, dass sie sich nicht bloss über das ganze Land verbreitet hatten, sondern namentlich in Alexandrien selbst einen namhaften Theil der Bevölkerung ausmachten. Seitdem die Ptolemäer an ihren Hof eine grosse Anzahl griechischer Gelehrten, Sprachforscher, Mathematiker und Philosophen durch eine reiche Freigebigkeit gelockt und dort zu fesseln gewusst hatten, war Alexandrien der vorzüglichste Sitz der griechischen Bildung in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten geworden. Auch die von ihrem Vaterlande und ihrem ursprünglichen Staatsverbande getrennten alexandrinischen Juden mussten in einem von Hellenen und hellenischer Bildung beherrschten Lande an sich selbst die Einflüsse griechischer Geistesbildung erfahren, wie denn selbst die nationale Sprache ihres Volkes nach mehren Menschenaltern, wie diess die alexandrinische Uebersetzung des Alten Testaments (LXX.) beweist, bei den meisten alexandrinischen Juden durch die hellenische verdrängt worden war. Unter solchen Verhältnissen konnten die Nachkommen der jüdischen Einwanderer in Aegypten die ursprüngliche Reinheit und Abgeschlossenheit ihres Nationalcharakters nicht soweit behaupten, dass nicht ihre jüdische Bildung vielfach mit Einflüssen des hellenistischen Geisteslebens versetzt worden wäre. So ward das palästinensische Gepräge des spätern Judenthums bedeutend abgeschwächt und dagegen eine Menge von

Vorstellungen, die dem jüdischen Wesen ursprünglich fremd waren, in's Bewusstsein der ägyptischen Juden aufgenommen wurden. Den Haupteinfluss bei diesem Umwandlungsprozess des jüdischen Wesens hatte die griechische Philosophie, welche von den alexandrinischen Juden als Hülfsmittel für ein tieferes Verständniss der alttestamentlichen Religion benutzt wurde, indem sie mit Hülfe derselben durch eine über den buchstäblichen Sinn der Schrift hinausgehende und dem Buchstaben derselben nicht selten Gewalt anthuende allegorische Auslegung den wahren und rechten Sinn der heiligen Urkunden an's Licht zu bringen meinten. Dass auf diesem Wege der Buchstabe der Schrift zum Symbol von Ideen wurde, welche dem ganzen ursprünglichen hebräischen Bewusstsein ganz und gar fremd waren, und dass damit von dem Glauben der Väter sehr wesentlich abgewichen war, kam diesen allegorisirenden Juden Alexandrien's freilich nicht zum Bewusstsein, die vielmehr recht eigentlich die rechten und ächten Juden zu sein glaubten.

Bei den Verfassern der alexandrinischen Uebersetzung des Alten Testaments fand sich vorerst nur eine oberflächliche und vereinzelte Berührung mit griechischen Ideen; eine bestimmte und sichere Beziehung des alexandrinischen Judenthums begegnet uns erst bei dem unter Ptolemäus Philometor (um's Jahr 160 v. Chr.) lebenden jüdischen Peripatetiker Aristobulos, welcher nach den Aussagen alter christlicher Kirchenväter Commentare über das Gesetz verfasste, von denen jene einzelne Bruchstücke aufbewahrt haben. Er war von der wesentlichen Uebereinstimmung der mosaischen Offenbarung mit den tiefern griechischen Systemen überzeugt und behauptete, es habe schon längst vor der Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung eine griechische Uebersetzung der mosaischen Schriften gegeben, aus welcher griechische Dichter und Philosophen, besonders Platon und Pythagoras ihre Weisheit geholt. Um dieser Behauptung Nachdruck zu geben, erdichtete er angebliche Verse von Orpheus, Linus, Homer und Hesiod, worin von Abraham, Moses und den zehn Geboten, der mosaischen Schöpfungsgeschichte die Rede ist und welche von jüdischen und christlichen Theologen Jahrhunderte lang für ächt gehalten wurden. Es ist diess die erste Spur jener fortan bei Juden und den ältesten Christen in Schwung gekommenen Verfälschungsmanier, wornach man einer dogmatischen Ansicht die Autorität des Alterthums dadurch verschaffen

zu können meinte, dass man einzelne Aussprüche und ganze Werke berühmten Männern der Vorzeit andichtete. Schon das Buch Daniel und einzelne Apokryphen, mehr noch die Pseudepigraphen des Alten Testaments (vgl. §. 25) geben davon auffallende Beispiele.

In Bezug auf seine eignen religiös-dogmatischen Ansichten wandte Aristobul die allegorische Schriftauslegung an, was Origenes bezeugt, der ihm die ἀλληγορία τοῦ νόμου beilegt. Auf diesem Wege suchte er alle Anthropomorphismen, woran das gebildete Bewusstsein jener Zeit Anstoss nahm, aus den Alttestamentlichen Lehren und Erzählungen zu entfernen. Ausserdem verknüpfte er eklektisch benutzte griechische Philosopheme mit der jüdischen Theologie und kann neben dem Buch der Weisheit und der ägyptischen Secte der Therapeuten (vgl. §. 23) als der Hauptvorläufer der philonischen Philosophie gelten.

Philon war in Alexandrien geboren und stammte aus priesterlichem Geschlecht. Als Philosoph geachtet, stand er bei seinen Stammgenossen in so hohem Ansehen, dass er von ihnen im Jahre 39 oder 40 n. Chr. nach Rom gesandt wurde, um die Lage der unter Caligula hartbedrängten Juden zu erleichtern. Da damals Philon schon bejahrt war, so mag sein Geburtsjahr etwa um das Jahr 20 v. Chr. fallen. Er hinterliess zahlreiche Schriften, von denen einige erst in neuern Zeiten wieder aufgefunden worden sind. Er hat darin versucht, die verschiedenen Elemente des jüdischen Alexandrinismus in Zusammenhang und Uebereinstimmung zu bringen und die ethischen Grundsätze desselben metaphysisch zu begründen; sofern er bei seinem Philosophiren den wesentlichen Inhalt der jüdischen Dogmatik festhält und an denselben die Form der griechischen Philosophie heranbringt, charakterisirt sich dasselbe als jüdische Scholastik. Die heiligen Schriften des Judenthums gelten ihm als Quelle der tiefsten Weisheit und als durch göttliche Eingebung entstanden, die sich sogar auf die griechische Uebersetzung erstreckt. In der Erklärung dieser Schriften besteht die eigenthümliche Philosophie des jüdischen Volkes, woher es kommt, dass er seine Gedanken nicht in systematischem Zusammenhange, sondern fast ausschliesslich an der Erklärung der mosaischen Schriften entwickelt, deren Verfasser ihm als der grösste aller Propheten erscheint. Dieser auf einem extremen Supranaturalismus ruhende Autoritätsglaube wird indessen formell wesentlich beschränkt durch den

Gebrauch, den Philo von der pythagoräischen, platonischen, peripatetischen und stoischen Philosophie in eklektischer Weise macht, indem ihm diese Philosophie ein unentbehrliches Hülfsmittel seiner Theologie ist. Ja, Philo geht in seiner Anerkennung der griechischen Bildung soweit, dass er in Bezug auf die griechische Mythologie die Anerkennung ausspricht, man dürfe nur den wahren Sinn ihrer Fabeln durch allegorische Deutung ausmitteln, um eine tiefe Weisheit darin zu entdecken und als den unter der mythologischen Form verborgenen Gehalt theils mit den Stoikern die Gestirne und Elemente, theils in stoisch-euemeristischer Weise die grossen Männer der Vorzeit, theils mit den Pythagoräern die niederen Dämonen zu erkennen, theils mit Platon die Gestirne als die sichtbaren Götter zu bezeichnen und demgemäss eine Verfluchung der heidnischen Götter zu untersagen. Dabei setzt er freilich voraus, die griechische Philosophie selbst sei aus der Offenbarung geflossen und die griechischen Gesetzgeber hätten die Gesetze des Pentateuch benutzt, ja die mosaischen Gesetze seien auch zu den Barbaren nach allen Weltgegenden gedrungen. Das Mittel aber, durch welches er den Inhalt der Schrift mit der griechischen Philosophie in Verbindung bringt, ist ihm die allegorische Auslegung, von welcher er einen so schrankenlosen Gebrauch macht, dass ihm der ganze Inhalt der Schrift für Ein Gewebe von Allegorien erscheint und der buchstäbliche Sinn nur für den Leib, der geistige (allegorische) für ihre Seele gilt. Die anthropomorphistische Form der Darstellung in der Schrift ist nur aus dem Grunde von Gott gewählt, um sich der Schwäche der sinnlichen Menschen zu bequemen, welche das Göttliche in seiner Reinheit nicht fassen konnten, während gerade darauf die allegorische Auslegung des Schriftinhaltes gerichtet ist, die darum ohne göttliche Eingebung nicht möglich ist.

Seine eigentliche Wurzel hat das philonische System in der als die positive Consequenz der jüdischen Skepsis des nachexilischen Zeitalters (vgl. §. 18 und 19) sich ergebenden Sehnsucht nach göttlicher Hülfe und Offenbarung, nach unmittelbarer Vereinigung mit dem Unendlichen, welche durch eine ekstatische Erhebung zu Gott befriedigt wird, einer Sehnsucht, welche das Gefühl von der Nichtigkeit alles Endlichen und insbesondere von der menschlichen Hülfsbedürftigkeit, die aus eigner Kraft das Heil in Gott nicht erlangen kann, zur Voraussetzung hat. Jen-

seits und Diesseits, Gott und Welt waren in schroffer, unvermittelter Weise einandergegenüber getreten: eine Vermittelung zwischen beiden sucht das philonische System, um dem Menschen aus der Unbefriedigung des Zweifels einen Weg zur Gemeinschaft mit Gott zu eröffnen. Und von diesem Gesichtspunkt aus erklärt es sich, wie die philonische Religionsphilosophie recht eigentlich als eine Brücke aus dem nachexilischen Judenthum zum Christenthum erscheinen muss.

Von dem Gegensatze zwischen Gott und Welt geht das philonische System aus, um ihn womöglich zu vermitteln.

Gott. Das Wesen Gottes beschreibt Philo zunächst rein negativ: Der Ungewordene ist mit nichts Gewordenem zu vergleichen, er ist über dasselbe erhaben, wie das Ewige über das Veränderliche, das Wirkende über das Leidende, das Umfassende über das Umfasste, der Geist über den Stoff, der Schöpfer über das Geschöpf, die Ewigkeit Gottes über die Endlichkeit, die Unveränderlichkeit desselben über die Wandelbarkeit, die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens über das Zusammengesetzte, die absolute Freiheit nnd Selbstgenugsamkeit über die Abhängigkeit des Endlichen. Ja, selbst über die Vollkommenheit der endlichen Dinge ist Gott schlechthin hinaus; er ist besser als die Tugend und das Wissen und besser als das Gute und Schöne, reiner und ursprünglicher als das Eins, seliger als die Seligkeit, ja Gott ist eigentlich ohne alle Eigenschaften (ἄποιος); jeder ihm beigelegte Name ist nur uneigentlich zu verstehen, die Gottheit ihrem Wesen nach unfassbar; nur dass Gott ist, können wir wissen, was er ist, bleibt uns durchaus verborgen; der Name des Seienden (Jehovah) ist der einzige, welcher das Wesen Gottes und nicht bloss eine seiner Wirkungen oder Kräfte bezeichnet. In positiver Weise wird die Gottheit beschrieben nicht bloss als das über Alles erhabne, sondern auch als das alle Realität in sich schliessende Wesen, als das Urbild der Schönheit, als der absolut Selige und Vollkommene, als die überall und nirgends seiende, Alles erfüllende und umfassende Vernunft des Weltganzen, die ohne geschaut werden zu können, Alles durchschaut und alles Wirkliche selbst ist und das allein und unaufhörlich Wirkende, welches für alles Andere der Grund seines Wirkens ist und von dem alle Vollkommenheit in dem Geschaffenen stammt. Macht und Güte sind die Grundbestimmungen seines Wesens, die Güte die höhere und ursprünglichere, von Gottes neidloser

Güte stammt die Welt, und auch den Sündern reicht er seine rettende Hand.

Ideen- und Logoslehre. Gott selbst kann mit seinem Wesen nicht in die Welt eingehen, nur mit seiner Wirkung ist er ihr gegenwärtig; auch kann er nicht unmittelbar auf die Welt einwirken, denn der Vollkommene darf sich nicht durch die Berührung mit der Materie beflecken. So combinirt denn Philo die stoische Lehre von der durch die ganze Welt verbreiteten Vernunft (λόγος σπερματικὸς), von den vom Urwesen ausgehenden Kräften, welche das Weltall belebend und bildend durchdringen, mit den platonischen Ideen und bezog sie auf die ausserweltliche Gottheit als geistige Substanzen, die von ihr ausströmen, ohne dass sie sich mit ihrem Wesen an die Welt mittheilte. Als Gott die Welt schaffen wollte, so erkannte er, dass jedes Werk ein geistiges Urbild voraussetzt, und demgemäss bildete er zuerst die intelligible Welt der Ideen als der wirkenden Ursachen und Kräfte, welche die ungeordneten Stoffe in Ordnung bringen und jedem Ding seine Eigenschaften einprägen. Durch sie ist Gott in der Welt thätig und bewirkt in ihr dasjenige, was er wegen seiner Erhabenheit über das Endliche nicht unmittelbar hervorbringen kann; die Ideen sind die Vermittler zwischen Gott und Welt, die Werkzeuge des göttlichen Willens, die reinen Seelen, welche die Griechen Dämonen, Moses Engel nannte und welche in diesem Sinne von den Menschen angerufen werden. Ebenso unendlich, wie Gott selbst, sind diese Kräfte Theile der Gottheit, durch deren Ausströmung die Leere des Endlichen mit Realität erfüllt wird, denn die Gott, das Urlicht, umgebenden Kräfte strahlen das hellste Licht aus. Die dem Einen wahrhaft wirklichen Gotte beiwohnenden beiden obersten Kräfte sind die Güte und die Macht; durch jene hat er Alles geschaffen, durch diese beherrscht er Alles; die Güte ist θεὸς selbst, die Macht κύριος; jene die schöpferische, wohlthätige, gnadenreiche, erbarmende; diese die königliche, gesetzgebende, strafende Kraft. Was beide vereinigt und vermittelt, oder diejenige höchste und wichtigste Kraft, wodurch Gott sowohl Herrscher, als gut ist, ist der Logos, die wirksame göttliche Vernunft, als die alle andern Kräfte der übersinnlichen Welt in sich begreifende Kraft Gottes. Sie ist der Vermittler zwischen Gott und Welt, an der Grenze beider stehend und sie beide zugleich scheidend wie verbindend; weder ungeschaffen, wie Gott, noch ge-

schaffen nach der Weise der endlichen Dinge, ist der Logos der Stellvertreter und Gesandte Gottes, welcher dessen Befehle der Welt überbringt, das Werkzeug, wodurch Gott die ganze Welt geschaffen hat, der Vertreter der Welt bei Gott, der Hohepriester, welcher Fürbitte für sie einlegt und in seinem heiligen Gewande das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen vereinigt. Darum heisst er das Bild und Schatten Gottes und seine Mutter die göttliche Weisheit, der erstgeborne Sohn Gottes, der zweite Gott. Wie Gott das Urbild des Logos ist, so ist er selbst das Urbild für alle andern Dinge, die Idee, nach welcher sie gebildet, das Siegel, dessen Abdruck alle Formen in der Welt sind; der Logos zieht die Welt an wie ein Gewand, verknüpft ihre Theile als ihr Band und als das ewige Gesetz Gottes, das die Welt trägt, bewegt und zusammenhält. In der Welt offenbart er sich auf doppelte Weise, als λόγος ἐνδιάθετος, der sich in der übersinnlichen Welt, und als λόγος προφορικὸς, der sich in der sinnlichen Welt als wirkend darstellt.

Welt. Von Gott kann nur Gutes und Vollkommenes herstammen, nur Leben und Ordnung; alles dem Entgegengesetzte lässt sich nur auf einen von der göttlichen Wirksamkeit verschiedenen Grund zurückführen, und schon Moses hat erkannt, dass es eine doppelte Ursache in der Welt gebe, die wirkende und die leidende, die unendliche Vernunft und die unbeseelte Materie, welche letztere eigenschafts- und gestaltlos, leblos, unbewegt, ungleich, mit sich selbst im Kampfe und Alles zu werden fähig war, das Leere und Bedürftige, das Dunkle. Aus ihr ist die Welt gebildet durch Scheidung und Verknüpfung der Stoffe, die vorher in chaotischer Mischung durcheinanderlagen. Die mosaischen Schöpfungstage bezeichnen nur die Ordnung, nicht die Zeitenfolge des Geschaffenen, das Rangverhältniss der einzelnen Gebiete. Die fortwährende Wirkung der Gottheit, durch welche die Welt besteht, hört niemals auf zu wirken. Auch der Luftraum ist mit lebendigen Seelen erfüllt; die reinern derselben werden nie von Lust nach dem Irdischen ergriffen, sondern verharren in ihrer Geistigkeit als Boten Gottes und Vermittler für seinen Verkehr mit den Menschen. Die Hellenen nennen sie Dämonen, Moses Engel. Aber diejenigen, welche in ihrem Wohnsitze und ihren Neigungen der Erde näher stehen, steigen in sterbliche Leiber herab und werden vom Strudel des sinnlichen Lebens ergriffen. In ihrem reinen Wesen ist die

Seele des **Menschen** mit Gott verwandt, eine göttliche Kraft und Einstrahlung des göttlichen Lichtes, ein Abbild und Theil des göttlichen Wesens; dagegen entsteht der ernährende und empfindende Theil der Seele aus den luftartigen Bestandtheilen des Saamens und ist ein Ausfluss des Aethers, aus dem der Himmel und die Gestirne gebildet sind. Während der Verbindung der Seele mit dem Leibe ist das Thierische mit dem eigentlich Menschlichen verbunden; erst wenn die Seele im Tode vom Leibe getrennt wird, gelangt sie wieder zum ungestörten Genuss ihres höhern Lebens; die schlechten Seelen haben eine Seelenwanderung, die unheilbaren Sünder eine Hölle *). Die irdische Umhüllung, der Leib, ist ein **Uebel** und der Grund der schwersten Uebel für den Geist, ein abscheulicher Kerker, aus dem der Geist sich wegsehnt, wie das Volk Israel aus Aegypten, ein Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt, ein Grab oder ein Sarg, aus welchem sie erst im Tode wieder zum wahren Leben erwachen wird. So lange wir im Leibe leben, ist keine

*) Einen **Messias**, im Sinne des jüdischen Volksglaubens zur Zeit Jesu, kennt Philo nicht, man müsste denn als ein Analogon desselben die von Philo gegebene allegorische Deutung des bileamitischen Orakels (4. Mos. 24, 7. 17) nehmen, nach welchem von Israel ein Mann ausgehen wird, der die Nationalfeinde überwältigt; oder man müsste eine andere Stelle Philo's auf den Messias beziehen, wo er sagt, dass die in alle Weltgegenden zerstreuten Israeliten wieder vereinigt und in ihr Vaterland zurückkehren würden, **geführt von einer übernatürlich menschlichen Gestalt, welche den Uebrigen unsichtbar sei und allein von den zu Rettenden gesehen werde.** Im Allgemeinen hofft übrigens Philo, wenn die jüdische Nation sich bessere, ihre Rückkehr in ihr Vaterland, die Bestrafung ihrer Feinde und die Wiederherstellung des verlornen Glükkes, wo Gott die Welt zum Frieden in sich und so zum Heil bringen werde. Der Kampf zwischen Menschen und Thieren wird dann ein Ende finden, wenn die Leidenschaften im Menschen gezähmt sein werden; dann werden auch die Menschen unter einander Frieden halten, die Feinde des Menschengeschlechts aber vertilgt werden; denn alle Menschen sind verwandt und Brüder, Abkömmlinge einer und derselben Mutter, nämlich der vernünftigen Wesenheit. Das auserwählte Volk Gottes aber empfing das Prophetenamt und Priesterthum für das ganze Menschengeschlecht zum Antheil und es wird jenes Heils alle übrige Menschen theilhaftig machen, indem es dieselben zu seiner Tugend herüberzieht und sie durch Beachtung des Gesetzes und sittliche Vollkommenheit das goldene Zeitalter des Friedens herbeiführen helfen lehrt.

Gemeinschaft mit Gott möglich; das Fleisch lässt den Geist Gottes nicht in uns bleiben; des Fleisches Gut ist nur die unvernünftige Lust, das der Seele die Gottheit. Sinnliche Lust und Weisheit sind sich schroff entgegengesetzt; wenn das Unvergängliche in der Seele aufgeht, muss das Sterbliche untergehen und verschwinden, wie die Finsterniss vor dem Lichte; wenn der Geist zur wahren Erkenntniss gelangt ist, so wird er jede Neigung zum Sinnlichen von sich stossen, dem leiblichen Leben absterben, sich allem Endlichen entfremden. Allem Geborenen ist vermöge seines Eintrittes in die Welt die Sünde angeboren. Niemand kann sich von der Geburt bis zum Tode frei von der Sünde erhalten, selbst wenn er nur einen Tag lebte; noch ehe die Tugend im Menschen aufgehen kann, haben schon Fehler aller Art sein Inneres überwuchert.

Ethik. Philo's Sittenlehre hat die stoischen Grundsätze wenigstens nach ihrer Aussenseite in sich aufgenommen. Der vollkommen Tugendhafte weiss von keinem andern Gute als von der Sittlichkeit; Lust, Besitz und alles Aeussere ist ihm etwas Gleichgültiges oder ein nothwendiges Uebel. Ueber alles Aeussere ist der Weise erhaben, er ist der allein und schlechthin Freie und alleiniger König und fühlt sich als Glied des ganzen Menschengeschlechts und als Theil der Welt überhaupt. Alle Tugend entspringt aus der göttlichen Weisheit, und nur Gott pflanzt die Tugend in die Seele; ja selbst unserm Verlangen eilt die Gnade oft sosehr voran, dass sie ihre Werkzeuge vor jeder guten That, ja vor der Geburt schon sich auserwählt; ebenso wird das Beharren im Guten nur dem gelingen, welchen der göttliche Logos darin behütet. Die wahre Sittlichkeit ist Nachahmung der Gottheit, die Hauptstücke der Tugend sind aber die Frömmigkeit gegen Gott und die Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen, und die wahre Tugend kommt nur dem zu, welcher Alles aus Rücksicht auf Gott thut; die wahre Wissenschaft hat nur Gott zum Gegenstand und der untrügliche Grund der Weisheit ist nur der Glaube. Die Philosophie ist die höchste Gabe der Gottheit, sie erforscht das Wesen der Dinge, und alles Wirkliche ist ihr Stoff; ihr letzter und höchster Zweck liegt aber nur im Menschen und im Seelenheil. Der Philosoph ist ein Arzt, der das Innere der Menschen gesund zu machen berufen ist; denn die Wissenschaft wäre nutzlos, wenn sie nicht zur Tugend führte. Selbsterkenntniss ist der erste Schritt zur

Weisheit; wer Gott erkennen will, muss sich selbst aufgeben; er muss seinen Sinn von allem Vergänglichen abwenden, muss Gott werden: wer sich selbst aufgibt, erkennt den Unendlichen. Aber kein geschaffenes Wesen kann von sich selbst aus von ihm wissen; wenn wir ihn schauen sollen, muss er selbst sich offenbaren. Dreifach sind die Arten und Stufen der Tugend: die niedrigste ist die asketische Tugend, die mühsam erkämpft ist; höher steht die Tugend des Unterrichts, denn wer durch Unterricht gebessert ist, bleibt im Guten unverändert, während der Asket zeitweisen Schwankungen und Rückfällen unterliegt und nur den Fortschreitenden, nicht den Vollkommenen zugezählt wird; die Tugend der Natur ist die höchste Stufe, der Autodidakt ist von Natur vollkommen und seine Weisheit ist, wie alles Vollendete in der menschlichen Natur, eine unmittelbare Gabe der Gottheit. Die Askese ist der Ort der Unmündigen, die Weisheit der Ort der Gereiften, und das Höchste ist die Anschauung Gottes, das Streben nach dieser Anschauung der Weg zur vollendeten Glückseligkeit. Ist diese Stufe erreicht, so geht der Geist nicht bloss über die Sinnenwelt, sondern selbst über die Ideen und den Logos hinaus, um vom ungeschwächten Lichte der Gottheit umstrahlt, sie in ihrer reinen Einheit anzuschauen, um nicht bloss einen Gesandten Gottes, sondern Gott selbst in sich zu tragen, um aus einem Sohne des Logos ein Sohn Gottes zu werden und mit dem Logos, der bisher sein Führer war, gleichen Schritt zu halten. Um aber Gott in sich aufzunehmen, muss sich der Mensch schlechthin leidend der göttlichen Wirkung hingeben und durch vollkommene Selbstentäusserung sich fähig machen, Gott zu werden. Willst du am Göttlichen Theil nehmen, so musst du nicht bloss den Leib tödten, sondern auch in prophetischer Ekstase aus dir selbst heranstreten, die Sonne des Bewusstseins muss in dir untergehen und das menschliche Licht in dem göttlichen verschwinden. Jeder weise und tugendhafte Mensch ist ein solcher Prophet, er redet nichts Eigenes, sondern währeud sein eignes Denken und Bewusstsein verschwunden ist, wohnt der göttliche Geist in ihm und bewegt ihn willenlos, wie die Saiten eines musikalischen Instruments. Freilich ist diese Höhe der Betrachtung nicht Jedermanns Sache, sondern ein Schatz, von welchem nur den Eingeweihten zu spenden erlaubt ist. — An die Philonische Philosophie schliesst sich die in der Kabbala

enthaltene jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters an, deren mit Philon übereinstimmende Grundzüge in eine phantastische Zahlenmystik eingekleidet und weiter ausgesponnen sind.

§. 23.

Josephus und die jüdisch-palästinensischen Secten.

Der Gegensatz zwischen der streng gesetzlichen und frei reflectirenden Richtung des jüdischen Geistes, der sich im macedonisch-makkabäischen Zeitalter bemerklich gemacht hatte, setzte sich in veränderter Gestalt auf dem Boden des palästinensischen Judenthums auch in dem der Erscheinung des Christenthums unmittelbar voraufgehenden Zeitalter fort. Was dieses Zeitalter im Allgemeinen charakterisirt, ist das Vorherrschen der Subjectivität und das Uebergreifen derselben über die positive Offenbarung in ihrer überlieferten Gestalt. Der Geist lässt seine Subjectivität nicht in die Offenbarung übergehen, damit sie in derselben erst Haltung und Bedeutung gewinne, sondern er prägt vielmehr der Offenbarung den Stempel seines subjectiven Denkens auf, verwandelt ihre objective, positiv gültige Wahrheit in Formen der Anschauung oder der Reflexion, sodass die Wahrheit als solche an und für sich keine objective Wahrheit mehr hat und nur nach dem Gepräge gilt, das die Subjectivität ihr aufgedrückt hat. In dieser Gestalt der Lehre sahen wir das spätere Judenthum zum Theil schon hin und wieder in den Apokryphen auftreten, theils auch in der allegorisch-philosophischen Methode Philo's sich zu einer klassischen Form jüdischer Scholastik entwickeln; der Gewinn, den das religiöse Bewusstsein davon zog, bestand in der erlangten Einsicht von seiner Macht, sich seine Gestalt selbst zu schaffen. War nun in der alexandrinischen Religionsphilosophie das denkende Subject bemüht, die gegebne und überlieferte Offenbarung aus sich selbst frei zu reproduciren, die abgestorbene Gestalt derselben durch die lebendige Thätigkeit des Gedankens wieder zu beseelen und mit sich selbst zu begeistigen, ohne jedoch in ihr ein wirkliches, lebendiges Dasein erlangen zu können; so begegnet uns im Pharisäismus eine andere Gestalt dieser subjectiven Richtung, welche alle positive Wahrheit völlig in die Willkür des subjectiven Denkens auflöst, der Offenbarung ihre Seele entzieht und sie als eine todte Hülle, als einen entseelten Leib ausser sich zurücklässt; das Wort wird zum todten Buchstaben, das Gesetz zur

leeren Form, mit denen die Auslegung nach Gefallen spielt und ihnen eine Deutung gibt, wie sie der zufälligen Meinung und dem Eigenwillen angemessen ist. Das Gesetz hat als solches gar keine Realität und bindende Macht mehr für das Ich, dieses nimmt vielmehr von demselben soviel zu seinen Zwecken sich heraus, als ihm beliebt, was seinen Meinungen, Ansichten zusagt und lässt diess in seiner positiven Bedeutung gelten; was ihnen dagegen widerspricht, löst es in dieselben durch die Willkür der subjectiven Auslegung geradezu völlig auf, übersieht das in dem Gebote oder der Verheissung enthaltene sittliche und geistliche Moment, oder er verunstaltete und missdeutete es oder liess an die Stelle der Gebote in ihrer lebendigen Wirksamkeit eine unbestimmte Menge einzelner, zufälliger Regeln und todter, leerer Formeln und Bestimmungen treten, die für den Geist keine objective und verbindende Kraft haben konnten, da er mit derselben Willkür, als er sie machte, sie auch wieder aufheben und verändern oder mit andern ihm wohlgefälligern vertauschen konnte. Diese höchste Spitze der subjectiven Willkür ist zugleich der Culminationspunkt der Heuchelei, weil das Subject sich dieser seiner Willkür an dem Gegensatze des Gesetzes bestimmt bewusst wird und doch dieses Gesetz als die Bedingung seines Denkens und Wollens vorwendet *).

Die Schriften des Pharisäers Flavius Josephus (geb. im Jahr 37 n. Chr., eines palästinensischen Juden aus priesterlichem Geschlecht, welcher den Kaiser Titus bei der Belagerung von Jerusalem als Unterhändler begleitete und zuletzt in Rom lebte, wo er seine Geschichte des jüdischen Kriegs schrieb und eine Schrift über jüdische Alterthümer verfasste), sind für die Kenntniss der Lehren der Pharisäer, in ihrem Unterschied von den Sadducäern die Hauptquelle, während über die Essener, die dritte der im Zeitalter Jesu sich findenden palästinensischen Secten, ausser Josephus auch noch Philo eine Hauptquelle ist.

Seine eignen Ansichten hat Josephus aus Furcht vor den Römern nicht immer deutlich und offen ausgesprochen. Indessen hält er die Schriftsteller des Alten Testaments als Propheten sehr hoch und denkt sich die prophetische Begeisterung als einen bewusstlosen Zustand der von Gott ergriffenen Seele; über allen Propheten steht der durch den höchsten Grad der Begeiste-

*) Conradi, Selbstbewusstsein und Offenbarung. S. 179—182.

rung ausgezeichnete Moses; doch ist auch nach dem eigentlichen Aussterben des Prophetenthums die Gabe prophetischer Begeisterung noch bei Einzelnen zu finden, wie denn sich selbst Josephus die Gabe der Weissagung beilegt. Die abgeschlossene und keiner Erweiterung fähige Offenbarung des Alten Testaments ist gläubig zu verehren und die darin niedergelegte tiefste Weisheit, die in Räthsel und Allegorien verhüllt ist, mit Hülfe philosophischen Nachdenkens zu ermitteln. Gott umfasst Alles, ist durchaus vollkommen, selig und allgenugsam, Anfang, Mitte und Ende aller Wesen, herrlicher als irgend etwas, an Gestalt und Grösse für uns unanschaubar; auch der kostbarste Stoff ist seines Bildnisses unwerth und jegliche Kunst ihn nachzubilden unfähig. Sein eignes Werk und die Selbstursache seines Seins ist Gott aller Dinge Anfang und Ende, selbst aber keines Dinges bedürftig. Bei der Schöpfung der Welt bediente sich Gott keines Gehülfen, uud alles Geschaffene stand mit dem auf das Gute und Schöne gerichteten Willen des Schöpfers in ursprünglicher Güte und Schönheit da. Als der Alles überschauende Herr hat Gott denen, die seinen Gesetzen folgen, ein glückliches Leben verheissen, diejenigen aber, die sich in Abwege verirren, verblendet und selbst ihr Verderben wählen lassen. Alle verderblichen Kräfte der Natur sind zur Bestrafung der Gottlosen bestimmt. Wie in den Wundern die göttliche Allmacht, so offenbart sich die göttliche Allwissenheit in den Weissagungen. Gott leitet den Gang der Dinge mit fürsorgender Weisheit, welche aber für den Menschen ein Verhängniss ist, dem er nicht widerstreben kann und von welchem er blindlings geleitet wird. Diess beweisen insbesondere die Schicksale des Volkes noch zuletzt bei der Belagerung Jerusalem's. Diejenigen, welche standhaft für das Gesetz sterben, werden wiedergeboren und in einem bessern Leben für ihre Treue reichlich belohnt. In der Lehre von den Engeln schliesst sich Josephus an die Ansichten der historischen Bücher des Alten Testaments an, nur dass er sich der Ansicht zuneigt, als seien die Engelerscheinungen wirkliche φαντάσματα ohne wirklichen Körper; den Satan kennt er nicht, die Dämonen sind ihm die Seelen der verstorbenen Menschen, welche in die Menschen fahren und dieselben durch Krankheiten und Geisteszerrüttung plagen, wogegen es Beschwörungsformeln und andere Heilmittel gibt, der gleichen vom weisen Salomo überliefert seien. Von den messianischen Hoff-

nungen schweigt Josephus fast ganz, wahrscheinlich aus Furcht vor den Römern, da aus der Erregbarkeit des Volkes für die messianischen Erwartungen häufige Empörungsversuche desselben hervorgingen. Es zieme sich nicht (meint er) von zukünftigen Dingen zu reden; den Täufer Johannes schildert er nur als einen Propheten, nicht als den Herold des Messias. In den Antiquitäten des Josephus kommt auch eine Stelle über Jesus Christus vor, welche jedoch ohne Zweifel in einigen Stellen von christlicher Hand später interpolirt worden ist; sie lautet mit den (eingeklammerten) unächten Stellen also: „Um diese Zeit lebte auch Jesus, ein weiser Mann, (wenn man ihn anders einen Mann nennen darf) welcher wundervolle Thaten verrichtete und ein Lehrer derer war, welche mit Freuden die Wahrheit annahmen; auch brachte er viele Juden und viele aus den Hellenen auf seine Seite (dieser war Christus), und obgleich ihn Pilatus auf die Anklage der vornehmsten Männer unter uns mit dem Kreuze bestrafte, so liessen doch diejenigen, welche ihn vorher geliebt hatten, nicht von ihm ab. (Denn er erschien ihnen den dritten Tag wieder lebend, nachdem die göttlichen Propheten dieses und vieles andere Wunderbare von ihm verkündigt hatten.) Noch bis auf den heutigen Tag ist das von ihm benannte Geschlecht der Christianer nicht erloschen."

Seitdem unter den nachexilischen Juden die gelehrte Beschäftigung mit dem Gesetze ein Hauptaugenmerk geworden war, konnte es nicht fehlen, dass die Gesetzeskundigen die Resultate ihrer Forschungen und Auslegungen des Gesetzes gewissermassen als eine nur den Eingeweihten zugängliche Tradition zusammenfassten und als den rechten Schlüssel zum Verständniss des Gesetzes durch mündliche Lehre fortpflanzten. Eine jüngere jüdische Sage bringt diese neben dem Gesetze sich fortpflanzende Ueberlieferung mit einer Secte in Verbindung, welche etwa um's Jahr 250 v. Chr. entstanden sei, welche Nachricht aus dem Grunde nichts Unwahrscheinliches an sich trägt, da Josephus der Pharisäer, die darunter gemeint sind, schon um's Jahr 140 v. Chr. unter Jonathan, dem Bruder des Judas Makkabäus, als einer alten Secte, gedenkt, welche die herrschende Partei bis unter Johannes Hyrkanus um's Jahr 140 v. Chr. geblieben, dann eine Zeit lang unterdrückt worden sei, bis sie wieder seit den siebenziger Jahren des letzten vorchristlichen Jahrhunderts die herrschende Partei im Staate geworden sei. Darauf bezieht sich

wohl auch ihr Name Pharisäer d. h. (von *pharasch* = ausbreiten) die ausgebreitete, vorherrschende Partei. Mit Beziehung auf die ἐκ πατέρων διαδοχῆς von ihnen angenommene Tradition oder παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων (Matth. 15, 2. Marc. 7, 3), hebräisch Kabbalah (Ueberlieferung), könnte man sie als Traditionäre bezeichnen. In Bezug auf das praktische Verhalten zum Gesetze Mosis beschränkten sie manches darin Erlaubte durch neu eingeführte und eben auf die mündliche Ueberlieferung zurückgeführte strengere Regeln, welche gleichsam, nach dem Ausdrucke der Talmudisten einen Zaun (Sejah) um das mosaische Gesetz ziehen sollten. In dieser Beziehung nannten sie sich Chasidim, d. h. Solche, welche aus Gefälligkeit gegen Gott mehr thun, als wozu sie das Gesetz verpflichtet. Und allmählich, wie diese Partei die herrschende wurde, hatte sich bei dem grössten Theil des Volkes die Ansicht festgestellt, dass jene Umzäunungen und Zusätze zum geschriebenen Gesetze als von Gott bereits dem Mose auf dem Berge Sinai mündlich überlieferte Gebote galten, deren jedes auf eine Stelle der mosaischen und prophetischen Schriften gestützt wurde.

Dieser Partei stellten sich nun Andere entgegen, welche von solchen Zusätzen und Ueberlieferungen zum mosaischen Gesetze nichts wissen wollten und sich genau an den Buchstaben desselben hielten, ohne in praktischer Hinsicht zu wenig oder zu viel darin zu thun. Sie nannten sich Zadikim (Gerechte) und wurden im Gegensatze zu den Traditionärs auch Karäer (d. h. Schriftler) genannt. Die rabbinische Erzählung, dass sie von einem Rabbi Zadok (um's Jahr 200 v. Chr.) entstanden sei, ist nur ein etymologischer Mythus. Später scheinen jedoch die Zadukäer von den Karäern unterschieden worden zu sein, und letztere sind nichts anders als die im Neuen Testament mit dem Namen Schriftgelehrte Bezeichneten, welche neben Pharisäern und Sadducäern erwähnt und mit Jesus in polemische Beziehung gebracht werden.

Sowohl die Sadducäer, als die Pharisäer übten die allegorische Auslegung der Schrift, deren sich auch Jesus und die Apostel bedienten und welche von den spätern rabbanitischen Juden und Kabbalisten noch weiter getrieben wurde; auch über die eigentlichen dogmatischen Grundlehren waren sie einig, nur in Nebenbestimmungen gingen sie auseinander. Während die Pharisäer bei den menschlichen Handlungen eine Vermischung

der göttlichen Nothwendigkeit oder eines gewissen Schicksals mit der menschlichen Freiheit lehrten, wonach dem grössten Theil nach das gut oder schlecht Handeln bei dem Menschen stehe, so jedoch, dass ihn das Schicksal dabei unterstütze; verwarfen dagegen die Sadducäer ein solches Schicksal, als unbedingte Abhängigkeit der freien Handlungen des Menschen von der göttlichen Vorsehung, da das sittlich Gute und Böse lediglich von der freien Wahl des Menschen abhänge. Während sich in der Lehre von den Engeln die Pharisäer den im jüdischen Volksglauben seit dem Exil eingebürgerten Vorstellungen anschlossen, haben die Sadducäer die Existenz der Engel und Geister (Apostelg. 23, 8) geläugnet, wie sie überhaupt alle mythologischen Vorstellungen verwarfen. Damit hing zugleich ihr Unglaube an die Unsterblichkeit der Seele und an eine jenseitige Vergeltung zusammen, woran die Pharisäer festhielten, indem sie nach Apostelgesch. 23, 8. 24, 15. Matth. 22, 24—28. Marc. 12, 19—23 eine allgemeine Auferstehung der Todten, sowohl der Guten als der Bösen annahmen, womit auch die Nachricht des Josephus übereinstimmt, wenn er von den Pharisäern sagt, dass dieselben einen Aufenthalt der Seelen nach dem Tode unter der Erde zur Belohnung und Bestrafung lehrten, woselbst die Bösen zurückgehalten würden, die Guten aber die Freiheit hätten, in's Leben zurückzukehren d. h. (nach einer andern Stelle) in einen andern Körper überzugehen (eine Art von Seelenwanderung). Was die sittlichen Grundsätze beider Secten angeht, so stellt dieselben bei den Pharisäern Josephus in ein helles Licht, während das Neue Testament sie von einer höchst nachtheiligen Seite zeigt. Ihr moralischer Probabilismus, der der überwiegenden Autorität den Vorzug gibt vor dem unmittelbaren Urtheil des Gewissens, hatte die casuistische Zergliederung der Moralität einzelner Fälle zur Folge, wobei man sich nicht zu allgemeinen, überall sicher leitenden Grundsätzen erhob, sondern über der Anhänglichkeit an Autoritäten zu übertriebener Werthlegung auf das Aeussere der Handlungen und vorwaltend legalem, die Gesinnung ausser Acht lassendem Verhalten in Scheinheiligkeit und Heuchelei verfiel. Von den subtilen Unterscheidungen der Pharisäer gibt das Neue Testament vielfach Zeugniss, namentlich in Beziehung auf den Eidschwur (Matth. 5, 33 ff. 23, 16 ff.) die allgemeine Menschenliebe (Matth. 5, 43), die Pflichten der Kinder gegen die Eltern (Matth. 15,

3—6); von ihrer beschränkten Ansicht, dass die Tugend im äussern Werk und Ceremonie-Dienst gegeben sei, zeugt Matth. 6, 16. 9, 14. 23, 23. 12, 1—8. Joh. 9, 16), von ihrer Scheinheiligkeit und äussern Selbstzufriedenheit, Lohnsucht Matth. 23, 28. 6, 1 ff. Luk. 18, 9 ff. Dagegen wird die Sittenlehre der Sadducäer im Neuen Testament nicht nur nicht bekämpft, sondern der Talmud meldet von ihrem Grundsatze, dem Herrn als Knechte zu dienen, nicht um Lohn zu empfangen. Wenn Josephus ihnen ein rauhes, unfreundliches Betragen beilegt, so weist diess auf stoische Strenge.

Die dritte der zur Zeit Jesu bestehenden Secten waren die Essäer oder Essener, von denen Josephus und Philo Nachricht geben und welche mit den ägyptischen Therapeuten identisch sind; denn der Name Essäer (Aerzte, von dem aramäischen Worte *asah* = heilen) bedeutet ganz dasselbe, wie das hellenische Wort Therapeuten (θεραπευτής von θεραπεύω heilen). Von den Therapeuten, die Philo ziemlich willkürlich von den Essenern wie Theoretiker von den Praktikern unterscheidet, sagt derselbe in seiner Abhandlung *de vita contemplativa*: das Geschlecht der Therapeuten, an das Schauen gewöhnt, möge immerfort nach der Erkenntniss des Höchsten streben, um zur vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen; denn diejenigen, welche sich der Beschauung weihen, von himmlischer Liebe ergriffen und höherer Begeisterung voll, überlassen freiwillig ihre Habe ihren Verwandten und Freunden, weil sie aus heiliger Sehnsucht nach dem seligen und ewigen Leben schon hier dem Sterblichen abgestorben zu sein glauben. Sie ziehen sich in einsame Häuser zurück, die nur auf die nothwendigsten Bedürfnisse zum Schutz gegen die Kälte und gegen die Sonnengluth berechnet sind; in jedem ist ein Heiligthum zur einsamen Uebung in den Geheimnissen des geweihten Lebens, wo sie sich bloss mit Gesetzen und prophetischen Orakeln beschäftigen, mit Lobgesängen auf Gott und mit Allem, was Weisheit und Frömmigkeit fördert. Selbst im Traume schauen sie die hohe Schönheit göttlicher Tugenden und Kräfte, und Viele reden im Schlafe von den herrlichen Reden heiliger Philosophie. Zweimal täglich beten sie, mit der Morgenröthe und gegen Abend und die Zwischenzeit zwischen Morgen und Abend ist religiöser Uebung geweiht. Mit den Schriften beschäftigt suchen sie Weisheit, indem sie denselben einen tiefern Sinn unterlegen, indem sie glauben, dass die Worte Sinn-

bilder einer tiefer liegenden, nur angedeuteten Weisheit seien. Nachdem sie sechs Tage in der Einsamkeit verharrt, kommen sie am siebenten Tag zusammen, die Männer von den Weibern durch eine hohe Scheidewand getrennt, wo dann einer den tiefern Sinn der heiligen Schriften entwickelt. Nur das Nöthigste geniessend, vereinigen sie sich am siebenten Tage zu einem Male, welches aus Brot, Salz, Ysop und Wasser besteht. Den siebenten Sabbath, als die ewig reine und jungfräuliche Kraft, begehen sie festlich mit Gebet, Schrifterklärung und gemeinsamem Mahle.

Von den Essäern meldet Josephus, dass unter ihnen Gütergemeinschaft stattgefunden habe; denn es war ein Ordensstaat, in welchen die Aufnahme nur gestattet ward, wenn der Noviz seine Habe der Gesellschaft zum Eigenthum überliess. Die Verwalter der gemeinschaftlichen Güter wurden gewählt, und jeder ohne Unterschied musste sich auch zu den Geschäften für Alle willig finden lassen. Sie hatten keine bestimmten Wohnsitze; auf ihren Reisen versahen sie sich mit Nichts als mit Waffen um der Räuber willen. Bei ihnen gab es weder Kauf, noch Verkauf, sondern Jeder reichte dem Dürftigen von dem Seinigen und empfing von Jenem, was er bedurfte. Sowohl wenn sie zu essen anfangen, als wenn sie aufhören, verehren sie Gott als den Geber der Nahrungsmittel. Ein Probejahr ging der Aufnahme in den Orden vorauf; dem Aufzunehmenden wurde die Lebensordnung vorgeschrieben, auch eine kleine Axt, der Gürtel und das weisse Kleid übergeben. Hatte in der Probezeit der Novize seine Enthaltsamkeit bewährt, so nahm er Antheil an den reinen Wassern zur Heiligung, wurde aber erst nach nochmaliger zweijähriger Probezeit in die Versammlung aufgenommen. Dass die Seele mit dem Körper nicht vergehe, ist einer ihrer unerschütterlichsten Grundsätze; sie nehmen an, dass der Geist aus einem sehr feinen Aether komme, durch einen gewissen natürlichen Reiz in den Körper gezogen und darin wie in einem Gefängnisse eingeschlossen werde, nachher aber von den Banden des Fleisches erlöst und gleichsam aus einer langen Sklaverei befreit, sich wieder freudig empor in die Luft erhebe. Es gab auch Einige unter ihnen, die darauf Anspruch machten, zukünftige Dinge vorherzuwissen, weil sie von früher Jugend an mit heiligen Büchern, Reinigungen und prophetischen

Aussprüchen sich beschäftigten; selten nur verfehlten sie in ihren Vorausbestimmungen das Ziel.

Die palästinensischen Essäer und die ägyptischen Therapeuten waren hiernach die strengern, asketischen Juden; ihre Grundforderung ist die asketische Abtödtung der Sinnlichkeit, die Enthaltsamkeit die Grundlage aller Tugend. Beide, die palästinensische, wie die ägyptische Secte verboten ihren Mitgliedern die Ehe, wie Philo sagt, *διότι φίλαυτον ἡ γυνὴ καὶ ζηλότυπον οὐ μετρίως καὶ δεινὸν ἀνδρὸς ἤθη παλεῦσαι.* Oder sie enthalten sich, wie Josephus sagt, der Ehe, nicht weil sie diese an sich für unrecht halten, sondern *τὰς τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν.* Nicht bloss in Nahrung und Kleidung beschränkten sie sich auf das Nothwendigste, sondern enthielten sich auch des Weines und des Fleisches, weil der Wein ein *φάρμακον ἀφροσύνης* sei und die üppige Kost die Begierde aufreize. Sie übernahmen freiwillige Armuth, denn wer den geistigen Reichthum besitze, dürfe nicht zugleich äussern besitzen wollen; der Leib galt ihnen als ein Kerker, der Tod als eine Befreiung von langer Knechtschaft; sie verwarfen den Eid und die Thieropfer, weil die Thiere wegen des Zeugungsactes für weniger rein galten. Galt ihnen nun die Materie überhaupt für unrein und war Gott streng entgegengesetzt, so konnte das Böse nicht von Gott herstammen. Um die dadurch zwischen Gott und Welt entstandene Kluft auszufüllen, diente die Vorstellung der Engel, mit denen sie zugleich auch die sichtbare Offenbarung der göttlichen Kraft in den Elementen und vor Allem die Sonne, als das Abbild des höhern göttlichen Urlichtes, verehrten.

Es ist eine geschichtliche Thatsache, dass die älteste christliche Kirche viele Gebräuche und Einrichtungen mit den Essäern gemein hatte oder dass wenigstens die älteste christliche Ueberlieferung das Vorhandensein essenischer Einrichtungen in der jerusalemitischen Gemeinde voraussetzte (Apostelg. 2, 42 ff. 4, 32). Die Instructionen, welche der erste Evangelist Jesu bei Gelegenheit der Aussendung der Jünger in den Mund legt (Matth. 10, 10 ff.), stimmen mit essenischen Sitten auffallend überein; ausserdem weisen manche Aussprüche in der sogenannten Bergpredigt, z. B. die Seligpreisung der Armen (Matth. 5, 3), die Verwerfung des Eides (Matth. 5, 33 ff.), die Polemik gegen den

Reichthum (Matth. 6, 19 ff. 19, 23 f.) deutlich auf eine Bekanntschaft Jesu mit essenischem Wesen und Grundsätzen hin. Daraus wird es gewiss, dass Jesus nicht bloss zu den Essenern in einem freundlichen Verhältniss gestanden, sondern wahrscheinlich auch einen Theil seiner Jugendbildung, gleichwie auch der Täufer Johannes, unter essenischen Einflüssen erhalten habe, sogewiss es freilich auf der andern Seite ist, dass Jesus seit dem Erwachen seines messianischen Bewusstseins und Berufes aus der Verbindung mit den Essenern heraustrat, die religiösen Schranken dieser Secte durchbrach und über dieselben hinaus seinen eignen Weg ging.

§. 24.

Die Pseudepigrapha des Alten Testaments und die jüdischen Messiashoffnungen im Zeitalter Jesu.

In der Zeit der makkabäischen Herrschaft hatte die religiös-politische Weissagung im Volke der Juden eine Weile geruht; der schöpferische Geist des ältern Prophetenthums war längst erloschen, und die äusserlich befriedigten Zustände des Volkes unter einheimischen Fürsten gaben keine Veranlassung zu einem ungeduldigen Streben nach einer bessern irdischen Zukunft. Aber dieser Zustand dauerte nicht lange; der jüdische Staat sank von der Höhe seiner unter den makkabäischen Fürsten erlangten Selbstständigkeit wieder herab, als die makkabäische Dynastie seit der letzten Hälfte des vorchristlichen Jahrhunderts durch den Idumäer Herodes den Grossen (gest. im Jahre 1 n. Chr.) verdrängt wurde. Unter dem harten Druck der idumäischen Herrschaft, die bis zu Herodes' des Grossen Enkel, Herodes Agrippa (41—44) währte, also kurz vor dem Zeitalter Jesu erwachten die messianischen Hoffnungen des Volkes mit neuer Lebendigkeit und wurden durch die Besorgnisse wegen der immer drohender wachsenden Römermacht zu einer Gluth angefacht, wie sie vielleicht niemals so allgemein im Volke Israel dagewesen war. Im Zeitalter Johannes' des Täufers war der ganze Boden des jüdischen Volksbewusstseins durch die messianischen Hoffnungen entzündet, welche dem Volke die Spannkraft und den Muth verliehen, den Herren der Erde Widerstand zu leisten. Den vielfachen Aufstandsversuchen, welche die Juden seit dem Tode Herodes' des Grossen machten, und dem jüdischen

Kriege lagen dergleichen Messiashoffnungen zum Grunde, deren Seele und Motiv das politisch-nationale Element war.

Aber diese Messiashoffnungen im Zeitalter Jesu hatten eine von den früheren prophetischen Verkündigungen wesentlich verschiedene Form und Haltung durch die veränderten Zeitverhältnisse ebensowohl, als durch das veränderte religiöse Bewusstsein des Volkes erhalten, welches nicht mehr von der unmittelbaren prophetischen Begeisteruug der exilischen Periode beseelt und durchdrungen, sondern vorwaltend vom Geist der Reflexion und phantastischer Ueberspannung beherrscht war. Ohne schöpferische prophetische Kraft holte sich das Bewusstsein des Volkes jetzt aus den alten, längst unter andern politischen Verhältnissen erfüllten Weissagungen der Propheten Trost, als wären dieselben noch unerfüllt geblieben und bezögen sich auf die Zukunft überhaupt, statt nur auf die nächste zukünftige Entwicklung der Zeiten, in denen sie geschichtlich entstanden waren. Missverständlicher Weise oder auch mit Absicht wurden dieselben durch Umdeutung und Verallgemeinerung ihres ursprünglichen Sinnes auf die damalige Lage des Volkes bezogen. Und waren bis dahin die jüdischen Erwartungen von der Herstellung des davidischen Königthums und der Errichtung eines selbstständigen Reiches Israel noch keineswegs zum festen Reflexionsbegriffe eines Messias, als einer bestimmten in sich geschlossenen Gestalt geworden, sondern vielmehr eine bewegliche, nach den jedesmaligen veränderten Zeitverhältnissen sich modelnde Anschauung gewesen; so haben sich damals kurz vor dem Auftreten des Täufers und seiner Hinweisung auf das bevorstehende Messiasreich die zerfliessenden prophetischen Anschauungen des Alten Testaments zu einer festen Einheit zusammengeschlossen und sich in der Erwartung dieser bestimmten, für das Bewusstsein unwandelbar feststehenden Person des messianischen Herrschers festgestellt, sodass jetzt nur von dem Messias als einer bestimmten, allbekannten idealen Person die Rede war, auf welche alles dasjenige, was jemals in früheren Zeiten von einem Erretter des Volkes aus politischen Drangsalen gehofft und verkündigt worden, zu einer einzigen Gesammtanschauung übertragen wurde.

Dergleichen Hoffnungen wurden besonders genährt durch eine Anzahl von apokalyptischen Schriften, welche nach dem Muster und in der Weise des Buchs Daniel unter fremden,

meist ältern, prophetischen Namen und Autoritäten der Vergangenheit verfasst und verbreitet wurden. Es sind diess die sogenannten **Pseudepigraphen des Alten Testaments**, in deren Reihe insbesondere folgende Bücher zu erwähnen sind:

1. Die **sibyllinischen Weissagungen**, welche wenigstens ihren jüdischen Bestandtheilen nach hierher gehören und als die älteste Fortsetzung des im Buch Daniel aufgekommenen apokalyptischen Prophetismus der spätern Juden erscheinen. Der Name **Sibylle** kommt zuerst bei Heraklyt (um's Jahr 500 v. Chr.) vor und sind über den Ursprung des Wortes verschiedene Vermuthungen aufgestellt worden, indem es Einige von dem griechisch-äolischen Worte *dios* (Gott) und *byle* (Rath) herleiten, Andere als eine Entstellung des hebräischen Wortes *kibyla* (von *kibbel* d. h. empfangen, annehmen, woher das hebräische Kabbala d. h. Ueberlieferung stamme) betrachten, sodass Kabbalisten und Sibyllisten etymologisch dasselbe bedeuten. Noch Andere halten das Wort Sibylle für ein ursprünglich lateinisches, welches soviel als Prophetin oder weissagendes Weib bedeute. Bei Griechen und Römern führten den Namen Sibylle nur mythische Frauen; einzelne Aussprüche und Weissagungen, die sich in der Ueberlieferung des Volkes fortgepflanzt hatten und durch zufälligen Erfolg scheinbar oder wirklich bestätigt hatten, wurden dann später solchen mythischen oder erdichteten Namen von weissagenden Frauen der vorhistorischen Zeit zugeschrieben, um bestimmte Autoritäten zu haben, woran dergleichen im Munde des Volkes lebende Weissagungen angeknüpft werden konnten. Man sprach von der Sibylle und gab nach den verschiedenen Zeiten, in denen dergleichen Weissagungen gegeben worden, der Sibylle besondere Namen, sodass in der Folge alte Schriftsteller bald von drei, vier, bald von zehn und mehr Sibyllen sprechen und eine delphische, eine erythräische, eine kumäische oder kimmerische, eine samische, eine zweite kumäische oder kumanische, eine hellespontische, eine libysche, eine persische, eine phrygische, eine tiburtinische, eine kolophonische, eine europäische, eine epirotische, eine agrippinische Sibylle namentlich erwähnen konnten. Wie die Griechen der erythräischen, so haben die Römer der tiburtinischen und kumäischen Sibylle die meiste Aufmerksamkeit zugewendet und die sibyllinischen Sagen schon mit der Regierungszeit ,Tarquinius' des Aelteren in Verbindung gebracht. Zur Zeit des Kai-

sers Augustus waren die Sammlungen solcher sibyllinischen Weissagungen schon sehr angeschwollen, ohne dass man bei klassischen Autoren aus dieser Zeit von einem griechischen Text derselben oder von Bruchstücken eines solchen etwas vernähme. Um so überraschender ist das Erscheinen einer eignen Literatur sibyllinischer Orakel seit dem zweiten christlichen Jahrhundert, welche vom Kaiser Antonin dem Frommen den Christen zu lesen verboten, von Kirchenvätern aber benutzt und angeführt wurden, in Kurzem jedoch wieder verschwanden. Lactanz namentlich legt auf das Zeugniss der Sibylle ein so grosses Gewicht, dass er nicht leicht dogmatische Lehren erörtert, ohne dieselben ausser den Stellen der Bibel auch mit Aussprüchen der Sibylle zu belegen. Seit Augustin, der schon kein so grosses Gewicht mehr auf sibyllinische Weissagungen legt, werden die Anführungen bei kirchlichen Schriftstellern immer seltener, wenngleich die Aechtheit der sibyllinischen Bücher nicht im Geringsten bezweifelt wurde. Die Angriffe auf die Aechtheit derselben begannen erst seit dem sechszehnten Jahrhundert, und man erklärte sie für von Christen untergeschobene Schriften; im siebenzehnten Jahrhundert fing man an, eine Mehrheit von Verfassern und eine allmähliche Entstehung der vorhandenen sibyllinischen Weissagungen nachzuweisen, obgleich es daneben auch nicht an Solchen fehlte, welche gegen die Angriffe der Kritik die Sibyllinen zu vertheidigen unternahmen.

Noch bis vor Kurzem existirten die sibyllinischen Orakel nur in acht Büchern, welche durch Angelo Mai in Rom im Jahr 1817 durch das aufgefundene vierzehnte Buch vermehrt wurden, worauf derselbe im Jahr 1828 aus vatikanischen Handschriften die Bücher 11—14 herausgab, welche jedoch nach Form und Inhalt wesentlich unterschiedene Massen sind, die nur das miteinander gemein haben, dass sie an argen metrischen Verstössen, Interpolationen und Verderbnissen des Textes leiden und die darin vorkommenden historischen Züge völlig unbrauchbar und werthlos sind. Die vorliegenden Sibyllenorakel sind, nach den Resultaten kritischer Forschung, keine geschlossene, durch eine redigirende Hand verbundene Sammlung, sondern bilden nur lose, zusammenhangslose, durch Lücken und Risse jeder Art zerklüftete Bruchstücke aus verschiedenen Orakelbüchern, welche vielleicht nur für den Privatgebrauch noch ungesichtet ein Liebhaber zusammengebracht hat. Dem Inhalte nach umfasst die

Sammlung mehrere Jahrhunderte vor und nach Christi Geburt, indem die frühesten Bestandtheile bis gegen das Jahr 170 vor Chr. Geb. aufsteigen, die jüngsten dagegen noch bis in's fünfte Jahrhundert hinabweisen. Die Massen vertheilen sich in Bestandtheile von *jüdischer* und *christlicher* Herkunft. Abgesehen von diesem Unterschied jüdischer und christlicher Elemente, bezieht sich der Inhalt der uns bekannten Sibyllinen auf Ereignisse des Alten Testaments, die typisch-vorbildliche Bedeutung von Adam und Noah, die Geschlechter seit der Sündfluth, die Schicksale von Regenten, Völkern und Städten bis in's zweite Jahrhundert der Kaiserherrschaft, die Herrlichkeit und Geistigkeit des Einen Gottes, dem Götzendienst gegenüber, die Thätigkeit des Sohnes Gottes, die Geburt, Taufe, Wunder, Leiden und Auferstehung Christi, dessen Wiederkunft zum jüngsten Gericht, die Zukunft der Todten, die Höllenstrafen der Bösen und die Seligkeit der Frommen, nachdem der Kampf gegen den Antichrist Nero siegreich vollendet worden. Was insbesondere die Bruchstücke von *jüdischer* Herkunft angeht, welche als von mehreren Händen herrührend und vorzüglich von alexandrinischen Juden ausgehend sich zu erkennen geben, so sind dieselben am vollständigsten im dritten Buche zusammengestellt (III, 113—133. 229—288. 518—750, welche sämmtlich wahrscheinlich um's Jahr 170 v. Chr. entstanden sind), während die Stellen im 5. Buch Vs. 260—285 wahrscheinlich um's Jahr 150 v. Chr., Vs. 484—531 wohl um dieselbe Zeit, und das Gedicht, welches aus den zwischen das 2. und 3. Buch eingeschobnen Stellen Vs. 36—62 und 3, 1—30 besteht, wohl um's Jahr 40 v. Chr. verfasst ist. Ihr Standpunkt gehört vorwaltend der messianischen Weissagung an, deren Gegenstand der Fall des griechischen und auch des römischen Reiches, die Vernichtung des Götzendienstes zum Ruhme des grossen und ewigen Herrn, der Sieg des langbedrängten Judenthums über alle Völker und die Vereinigung der Frommen zum Dienst des wahren Gottes nach der Ankunft des Messias bildet. Den grössten Raum nehmen aber die *christlichen* Stellen ein, welche unter dem Einfluss der johanneischen Apokalyptik im Laufe des zweiten christlichen Jahrhunderts entstanden, später vermehrt und durch schwärmerische Vorstellungen vom tausendjährigen Reiche verfälscht wurden. Die letzten historischen Anspielungen der ältern Sammlung reichen bis zum

Kaiser Mark Aurel; den jüngsten Nachtrag zu den übrigen Büchern derselben bildet das erste und zweite Buch, worin die Sibylle, vorgeblich Noah's Schwiegertochter, die Begebenheiten der Vorwelt seit der Schöpfung vorträgt und mit dem üppig ausgemalten Weltuntergang, der Ankunft des Elias und dem Weltgericht Christi endet. Das älteste dritte Buch eifert für den jüdischen Monotheismus gegen Götzendienst und enthält messianische Weissagungen. Das vierte Buch enthält christliche Hoffnungen und schildert die Begebenheiten von der Sündfluth bis zum Schluss des ersten Jahrhunderts der Kaiserherrschaft. Ausser einigen christlichen Bruchstücken, die bis in die Zeit Hadrian's herabführen, bewegt sich das fünfte Buch grossentheils in jüdischen Weissagungen und frommen Wünschen für das schwergeprüfte Judäa und den Tempel des Einen Gottes. Das sechste Buch ist ein christlicher Hymnus vom Sohne Gottes, der nicht vor dem dritten christlichen Jahrhundert abgefasst sein kann. Das siebente Buch ist eine Sammlung verschiedenartiger Weissagungen über den Untergang von Völkern und Städten und schliesst mit der Aussicht auf Erneuerung der Welt. Das achte Buch befindet sich in einem völlig aufgelösten Zustande und kann, wenn auch in einzelnen Theilen noch im zweiten Jahrhundert verfasst, seine jetzige Gestalt erst am Ende des dritten Jahrhunderts erhalten haben, wie denn auch Lactanz der Erste ist, welcher Stellen daraus anführt. Der übrige, von Angelo Mai zuerst herausgegebne Theil unserer sibyllinischen Sammlung gehört in den Hauptstücken einem jungen und zugleich sehr mittelmässigen Verfasser an, der von dogmatischen Interessen fast ganz absieht und die historischen Weltbegebenheiten bis zum Schlusse des dritten Jahrhunderts schildert, wobei die erwähnten Personen meist nach den Zahlen, die ihre Anfangsbuchstaben bezeichnen, vorgeführt werden; der Inhalt des vierzehnten Buchs ist ganz verworren.

2. Das Buch Henoch trägt den Namen des aus dem Alten Testament (1. Mos. 5, 18 ff. Sirach 44, 16. Luc. 3, 37. Hebr. 11, 5) bekannten Sohne Jared's und Urgrossvaters Noah's, welcher nach der biblischen Sage wegen seiner ausgezeichneten Frömmigkeit lebendig zu Gott erhoben wurde. In spätern rabbinischen Sagen erscheint derselbe als Erfinder der Buchstabenschrift, der Rechenkunst und Astronomie, sowie als erster Schriftsteller und Verfasser mehrerer Schriften, wesshalb er auch im

Koran (Sure 18 und 20) Edris d. h. der Gelehrte heisst. Die von der spätern jüdischen und daran sich anschliessenden christlichen Sage diesem Henoch zugeschriebenen Weissagungen und Visionen sollen durch ihn selbst aufgezeichnet, seinem Sohne überliefert, durch Noah in der Arche erhalten und später den Menschen mitgetheilt worden sein. Ein solches angeblich von Henoch verfasstes Buch kam in einem griechischen Texte zum Vorschein und wurde sowohl im Briefe Judä (Vs. 14), als auch von einzelnen Kirchenvätern erwähnt. Seit dem achten Jahrhundert verschwand dasselbe aus dem kirchlichen Gebrauch, bis es neuerdings in drei abweichenden Handschriften in äthiopischer Sprache aufgefunden und durch Richard Lawrence mit einer englischen Uebersetzung herausgegeben und darauf auch in's Deutsche übertragen wurde. Das Buch enthält viele Anklänge und Reminiscenzen aus dem Alten Testament und gibt sich deutlich nach Inhalt und Form als eine Nachbildung des Buchs Daniel zu erkennen, namentlich in der Schilderung des Messias als des vor der Weltschöpfung bei Gott verborgnen (48, 5) Menschensohnes (46, 2), der die Mächtigen von ihren Thronen aufjagen und herabstossen werde, weil sie nicht dem Jehovah huldigten, und als des von Gott Auserwählten (45, 2), dessen Name bereits vor der Schöpfung der Welt angerufen worden und der bei dem Alten der Tage verborgen gewesen; ferner in der Schilderung der messianischen Zeit und des Weltgerichts und in der ausgebildeten Engellehre, in welcher der Verfasser des Buchs viele Klassen mit ihren Vorstehern kennt (7, 9), wobei namentlich Asael oder Asasiel eine Hauptrolle spielt. Die sogenannten (70, 9) Wächterengel (Uriel, Raphael, Raguel, Michael, Sarakiel, Gabriel) geleiten den Henoch, den Schreiber der Gerechtigkeit (12, 5) in seinen Visionen zu den Geheimnissen der Weltordnung und zeigen ihm ein höheres, himmlisches Palästina als ein glückliches und gesegnetes Land, das den Heiligen in der messianischen Zeit beschieden werden soll, wenn ihnen die Herrn der Erde überantwortet sein werden (Kap. 36—39). Auch eine Auferstehung der Todten (50, 1 ff.) wird bei dem Eintritt des messianischen Reiches stattfinden, welchem grosse Wehen (61, 7) vorausgehen. — Der Verfasser des Buches Henoch scheint ein Jude gewesen zu sein, der das Buch wahrscheinlich in hebräischer oder chaldäischer Sprache abgefasst hat, aus welcher es später in's Griechische und auch in's Aethiopische oder Abyssi-

nische übersetzt worden. Als Zeit der Abfassung ergiebt sich aus dem Inhalt des Buchs die Zeit der ersten Regierungsjahre des Herodes des Grossen.

3. Das vierte Buch Esra *) trägt den Namen des Mannes an der Spitze, welcher in der spätern jüdischen Sage als das gefeierte Gegenbild des Moses und als Vorsteher der sogenannten grossen Synagoge erscheint und nicht bloss als Wiederaufzeichner aller bei der Eroberung Jerusalem's durch die Chaldäer verloren gegangenen heiligen Schriften, sondern auch als Träger mancher talmudischen Satzungen betrachtet wird. Die wahrscheinlich in griechischer Sprache abgefasste Urschrift des 4. Buchs ist in drei vielfach von einander abweichenden, zum Theil unvollständigen Uebersetzungen, einer lateinischen, einer arabischen und einer äthiopisch-abyssinischen Uebersetzung vorhanden und wahrscheinlich zu Ende des ersten oder zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts von einem Juden nach dem Muster der danielischen Weissagungen und im Geiste der johanneischen Apokalypse verfasst, später aber von christlicher Hand mit Zusätzen versehen worden. Die beiden ersten Kapitel fehlen in der arabischen und äthiopischen Uebersetzung und finden sich nur in der lateinischen, während die arabische Uebersetzung im 7. Kap. zwischen Vers 35 und 36 einen längern Abschnitt einschaltet, der in den beiden andern Uebersetzungen fehlt. Der Inhalt des Buches ist vorwaltend messianischer Art und werden darin nicht nur die Vorzeichen des messianischen Reiches und der Kampf des Messias mit den Völkern der Erde geschildert, sondern auch von einer vierhundertjährigen Dauer des Messiasreiches gesprochen und der Fabel von der Rückkehr der zehn Stämme aus dem weiten und fernen Lande Arsareth Erwähnung gethan (13, 41. 45), worunter alte jüdische Erklärer Amerika verstanden wissen wollen. Der Lohn, den die Gerechten und Auserwählten im messianischen Reiche erhalten werden, wird gleichwie die Strafe der Gottlosen in sieben Ordnungen oder Stufen, entsprechend den sieben Himmeln, erfolgen. In einer Vision (Kp. 11) wird unter dem Symbol eines Adlers mit zwölf Fittigen und drei Häuptern die römische Weltherrschaft mit den Kaisern von Cäsar bis Piso beschrieben, welche durch einen siegreichen Löwen (11, 37. 12, 31 f.) d. h. den Messias vernichtet werden

*) Vgl. oben §. 19 und 21. (die übrigen Bücher Esra).

wird, der aus dem Stamme David's sich erheben und die Feinde Gottes in's Gericht führen wird, wann er den Kampf mit seinen Gegnern siegreich bestanden hat (13, 5 f.).

4. Das apokryphische Buch: die Himmelfahrt und die Gesichte des Jesaiah ruht auf der talmudischen Sage, dass der Prophet Jesajah vor den Verfolgungen des grausamen Königs Manasse (2. Kön. 21, 16) geflohen und eine hohle Ceder ihn aufgenommen und sich darauf geschlossen habe; als nun diese auf Befehl jenes Königs zersägt worden und die Säge an des Propheten Mund gekommen, sei dieser gestorben. Unter dem obigen Titel war nun seit dem dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung eine ursprünglich griechisch geschriebene Schrift bekannt, welche von gleichzeitigen Kirchenvätern erwähnt wurde, seit dem fünften Jahrhundert aber wieder verloren gegangen zu sein scheint, bis sie im elften Jahrhundert abermals zum Vorschein kam, um wiederum spurlos zu verschwinden. Im Jahre 1819 entdeckte der Bischof R. Lawrence in Oxford eine äthiopische Uebersetzung dieses Buchs, welche er mit einer lateinischen Uebersetzung herausgab. Dasselbe besteht aus zwei von einander unabhängig bestehenden, durch spätere Hand verbundenen Theilen, in deren erstem (Kap. 1—5) die Verfolgungsgeschichte und der Tod des Propheten in obigem sagenhaftem Sinne erzählt wird; während der zweite Theil (Kap. 6—11) den besondern Titel führt: „die Gesichte des Propheten Jesaiah, welche er sah im zwanzigsten Jahre der Regierung des Königs Ezechias von Juda", wovon neuerdings auch eine alte lateinische Uebersetzung aus dem Jahre 1522 aufgefunden wurde. Der Verfasser der Schrift gibt sich als einen messiasgläubigen Juden oder als einen Judenchristen aus dem Anfange des nachapostolischen Zeitalters zu erkennen. Der Engel der Herrlichkeit (7, 2), welcher dem Propheten das Gesicht aus der verborgenen himmlischen Welt zeigte, war aus dem siebenten Himmel (7, 8) geschickt, wohin die Seele des Sehers mit ihm aus dem Körper aufsteigt, um darnach wieder in denselben zurückzukehren (7, 5). Die Engel umstehen ganz in der Weise des irdischen Hofstaats (wie bei Henoch 14, 18 ff.) den Thron des Höchsten im ersten Himmel, zu dem der Prophet von seinem geleitenden Engel zuerst erhoben wird, um dann von Stufe zu Stufe in die übrigen Himmel aufzusteigen, die je höher hinauf, um so grössern Lichtglanz ent-

falten (7, 30). Die Engel in den verschiedenen Stufenhimmeln sangen Lob dem Vater und dessen Geliebten und Auserwählten, wie der Verfasser den Messias nennt (6, 8. 8, 18) und dem heiligen Geist, allesammt mit Einer Stimme. Im siebenten Himmel erhält der Prophet ein für ihn bereit liegendes, himmlisches, lichtes Gewand, dass er den Engeln dieses Himmels gleich war (9, 2. 8, 14 f. 9, 10 ff.), und sofort wird ihm das Schicksal offenbart, das der Messias haben werde, wenn er in Menschengestalt auf Erden erscheinen würde (9, 13—18); auch den Engel des heiligen Geistes sieht er daselbst (9, 36), welcher durch die Propheten auf Erden geredet hat, und sogar Gott selbst in seiner Herrlichkeit anzublicken, ist ihm vergönnt (9, 39). Darauf wird dem Geliebten des Herrn von Gott befohlen, als Erlöser herabzusteigen durch die Stufenhimmel und, ohne von den Engeln der einzelnen Himmel erkannt zu werden, endlich zur Erde zu steigen und in menschliche Gestalt einzugehen, um aus dem Leibe der Jungfrau Maria geboren zu werden, ohne dass diese aufhörte, Jungfrau zu sein (Kap. 10. 11). Endlich sah der Prophet den Göttlichen Wunder und Thaten vollbringen, Jünger aussenden und sodann wieder durch die Stufenhimmel aufsteigen, aber jetzt nicht unbekannt, sondern in seinem eignen Glanze von den Engeln dieser Himmel erkannt und gepriesen (Kap. 11, 23—34). Nachdem diess Alles Jesaias gesehen, kehrte er wieder in sein Kleid, d. h. seinen irdischen Leib auf die Erde zurück (11, 35).

5. Die Testamente der zwölf Patriarchen führen die Söhne Jakob's den Lesern vor, wie sie sterbend die Zukunft weissagend verkündigen oder sittliche Ermahnungen für ihre Nachkommen aussprechen, nach dem Muster des im Alten Testament (1. Mos. 49, 1 ff. 28 ff.) enthaltenen Segens Jakob's gedichtet. Diese untergeschobenen Reden der sterbenden Patriarchen werden bereits von Origenes erwähnt und können somit nicht später, als im zweiten christlichen Jahrhundert entstanden sein und weisen entweder auf einen zum Christenthum bekehrten Juden als Verfasser, oder auf einen Juden, dessen Machwerk von christlicher Hand mit christlichen Zusätzen versehen worden, die sich auf die Lebensschicksale Jesu, seine Auferstehung, Himmel- und Höllenfahrt, sowie die spätern Schicksale der Juden nach der Zerstörung Jerusalem's und des Tempels beziehen. Das Testament Levi (Kap. 3) gibt Nachricht über die sieben Himmel, von denen wir auch in den vorerwähn-

ten Pseudepigraphen zahlreiche Spuren finden und von denen spätere rabbinische Sagen viel zu erzählen wissen. „Höre nun von den sieben Himmeln (heisst es): der unterste ist darum trauriger, weil er in der Nähe von allem Unrecht der Menschen ist; der zweite hat Feuer, Schnee und Krystall in Bereitschaft auf das Gebot des Herrn beim gerechten Gericht Gottes; in ihm sind alle Geister der Vergeltung zur Bestrafung der Gottlosen; im dritten sind die Kräfte der Heerschaaren, geordnet auf den Tag des Gerichts, um Rache zu üben an den Geistern der Verführung und des Beliar; im vierten aber über diesem sind die Heiligen, denn droben über Allen wohnt grosser Ruhm bei dem Heiligen der Heiligen über alle Heiligkeit. In dem Himmel, der nachher kommt, sind die Engel des Angesichts des Herrn, welche bei dem Herrn dienen und Versöhnung wirken für allen Irrthum der Gerechten; sie bringen aber zum Herrn den angenehmen Geruch des Gebetes und die unblutigen Opfer. In dem nächsten Himmel sind die Engel, welche Antwort bringen den Engeln, die vorm Angesichte Gottes sind. In dem aber, der nachher kommt, sind die Throne und Gewalten, wo Gott stets Loblieder dargebracht werden.“

Merkwürdig ist in diesen Testamenten bereits der Keim der spätern rabbinischen Sage, wornach bereits Abraham den Inhalt des mosaischen Gesetzes gekannt, der dann in mündlicher Ueberlieferung von den Patriarchen fortgepflanzt und endlich in's mosaische Gesetzbuch niedergelegt worden sei (Test. Levi 9 und 13). An das Priesterthum, als dessen patriarchalischer Repräsentant Levi gilt, wird die Weissagung eines neuen Priesters geknüpft, den der Herr erwecken werde und welchem alle Worte des Herrn offenbart werden (Levi Kap. 18). Und er selber (heisst es) wird das Gericht der Wahrheit halten auf Erden in der Fülle der Tage, und sein Stern wird am Himmel aufgehen, wie der Stern eines Königs, ein glänzend Licht der Erkenntniss in der Sonne der Tage. Und er wird verherrlicht werden auf dem Erdkreis bis zu seiner Hinwegnahme; derselbige wird aufleuchten, wie die Sonne auf Erden und wird jede Finsterniss wegnehmen unterm Himmel und es wird Friede auf der ganzen Erde sein. Die Himmel werden frohlocken in seinen Tagen und die Erde wird sich freuen und die Wolken werden entzückt sein; die Erkenntniss Gottes aber wird auf Erden ausgegossen werden wie das Wasser des Meeres. In dem

Wasser *) wird er in Wahrheit die Grösse des Herrn seinen Kindern geben in alle Ewigkeit, und er wird keine Nachfolger haben von Geschlecht zu Geschlecht in Ewigkeit. Und bei seinem Priesterthum wird jede Sünde verschwinden, und die Gottlosen werden aufhören mit ihrer Schlechtigkeit, die Gerechten aber werden ruhen in ihm; Beliar (Satan) wird von ihm gefesselt werden, und er wird seinen Kindern Macht geben, die bösen Geister zu zertreten (Vgl. d. Test. Dan's Kap. 5). Im Testament Juda (Kap. 18) wird das Buch Henoch's, des Gerechten, erwähnt; Kap. 24 vom „Stern aus Jakob", als dem „Manne aus dem Samen Juda's" und dem „Spross des höchsten Gottes und der Quelle zum Leben für alles Fleisch" geredet und dabei auf den Vorfall bei der Taufe Jesu („über ihm werden sich die Himmel öffnen"), beim ersten christlichen Pfingstfest („es wird Ein Volk des Herrn sein und Eine Sprache") angespielt, im Testament Dan's (Kap. 5) vom neuen Jerusalem gesprochen, in welchem die Gerechten ruhen sollen; im Testament Benjamin's wird sogar vom Kreuzestod und den Vorfällen bei der Kreuzigung Jesu, von der Höllenfahrt desselben geweissagt (Kap. 9). —

Führen uns diese sogenannten Pseudepigraphen des Alten Testaments in den Geist des spätern Judenthums oder auch des Judenchristenthums in der Art ein, dass daraus ersichtlich wird, wie man damals beflissen war, den gefeierten Männern der israelitischen Vorzeit nach dem Erfolg erdichtete Weissagungen in den Mund zu legen, die keine andere Tendenz hatten, als die Nothwendigkeit und den göttlich geordneten Zusammenhang im messianischen Erlösungsplane darzuthun; so lassen uns ebendieselben Schriften zugleich die Beschaffenheit der messianischen Vorstellungen erkennen, welche im Zeitalter Jesu die allgemein herrschenden im jüdischen Volksbewusstsein waren. Es bleibt uns nun noch übrig, diese selbst in einem Totalbilde zusammenzufassen, um die Allmählichkeit und Stetigkeit des Uebergangs aus der damaligen jüdischen Dogmatik in den Vorstellungskreis des ältesten palästinensischen Christenthums zu erkennen, wobei das Neue Testament selbst, soweit es der messianischen Erwartungen des jüdischen Volkes Erwähnung thut, als zuverlässige Quelle ergänzend und bestätigend zu Hülfe kommt.

*) Anspielung auf die Taufe.

Die messianischen Vorstellungen zur Zeit Jesu. Für das messianische Bewusstsein theilte sich die ganze Weltzeit in zwei grosse Zeiträume oder Weltalter: die vormessianische und die messianische Zeit, *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν ὁ μέλλων*. Der Zeitpunkt der Erscheinung des Messias galt zwar als ein Geheimniss, sodass z. B. Josephus dieselbe nicht zu bestimmen wagte. Gleichwohl liess man sich auf mancherlei Berechnungen dieses Zeitpunktes ein, wobei man von den vier Weltmonarchien Daniel's ausging, deren vierte man von der römischen verstand und demnach glaubte, das Messiasreich werdè mit der Unterjochung der Juden durch die Römer eintreten und müsse darum ganz nahe bevorstehen (Luk. 2, 25 f. 38). Wie allgemein diese Erwartung damals war, geht aus dem Zeugnisse Sueton's (Vespasian, Kap. 4) hervor, welcher sagt, es sei damals im ganzen Morgenlande das Gerücht verbreitet gewesen, dass von Judäa in dieser Zeit die Welt erobert werden würde. Und Tacitus bemerkt (Hist. 5, 13): es herrschte bei Vielen die Ueberzeugung, es sei in alten heiligen Schriften enthalten, dass sich der Orient erheben und die Weltherrschaft von Judäa ausgehen werde. Dass die Zeit der Ankunft des Messias für ein grosses Geheimniss galt, geht z. B. aus 4. Esra 6, 7—10 hervor, wo es heisst: „Ich sprach: welches wird die Grenze der Zeiten sein oder wann wird des ersten Weltalters Ende und des nachfolgenden Anfang sein? Und der Herr sprach zu mir: Von Abraham bis auf Isaak; wann von ihm Jakob und Esau geboren sind, hielt die Hand Jakob's von Anfang an Esau's Ferse; denn das Ende dieses Zeitalters ist Esau und der Anfang des folgenden Jakob; das Ende der Glieder des Menschen ist die Ferse und der Anfang derselben die Hand, und siehe: Ferse und Hand sind wechselseitig verbunden; nach Weiterem frage nicht, Esra!" 4. Esra 4, 35 heisst es: „Wie lange soll ich noch hoffen und wann wird die Frucht der Tenne, unser Lohn kommen? Und der Erzengel Jeremiel sprach: wann erfüllt sein wird die Zahl der Keime (des Guten) in euch, denn mit der Wage hat er die Zeiten gewogen und mit dem Maasse hat er die Jahre gemessen und mit der Zahl die Augenblicke gezählt und hat nichts bewegt und erweckt, bis dass das vorherbestimmte Maass erfüllet wäre und (heisst es 14, 10—12 weiter) die Zeiten zu Ende gehen; denn das Jahrhundert verlieret seine Jugend, und die Zeiten beginnen zu altern; denn in zwölf Theile ist das Jahrhundert getheilt, und

neun sind vorübergegangen und die Hälfte des zehnten Theils und ist davon noch übrig von der Mitte des zehnten Theils an.

Die Zeichen der Ankunft des Messias sind nun: 1. eine Zeit grosser Unglücksfälle und Drangsale (Matth. 24, 7—12. 21), welche man als die Geburtswehen der messianischen Zeit bezeichnete (Matth. 24, 8) und worüher es (4. Esra 5, 1 ff. unter Anderm heisst: Siehe, es werden die Tage kommen, an welchen ergriffen werden, die da wohnen auf Erden in vieler Einsicht, und es wird der Weg der Wahrheit verborgen werden und das Land wird unfruchtbar sein an Glauben und die Ungerechtigkeit wird überhand nehmen. Und der Weg wird rauh sein und kein Führer sich finden und wird grosse Verwirrung entstehen von den Königen, und das Land wird wüste sein. Wenn dir aber der Höchste das Leben vergönnt bis zu jener Grenze, so wirst du darauf drei Zeichen sehen; die Erde wird bewegt werden, in der Nacht wird plötzlich die Sonne leuchten und der Mond dreimal am Tage. Und es wird Einer herrschen, auf den man nicht hofft (der Satan), und es werden alle Freunde gegen einander kämpfen und ein Land wird das andre fragen: ist über dich hingegangen, der in Gerechtigkeit das Rechte that? und wird es verneinen. Und wenn (heisst es 9, 2. 3) in der Welt eine Bewegung der Oerter und eine Verwirrung der Völker gesehen wird, dann wirst du begreifen, dass es die Zeit ist, da der Höchste anfangen wird heimzusuchen die Welt, die von ihm geschaffen ist.

2. Elias wird vor dem Messias erscheinen und ihm den Weg bereiten (Luk. 1, 16. 17. Matth. 17, 10. 16, 14). Justin der Märtyrer führt den Juden Tryphon redend ein und lässt ihn als Volksmeinung vortragen, der Messias werde solange unerkannt bleiben, bis ihn Elias als König werde gesalbt haben. Auch Moses sollte als ein Vorläufer des Messias erscheinen (Luk. 9, 30, womit die jüdische Tradition übereinstimmt). Ebenso wurde Jeremia, welchem man (2. Makk. 15, 14) eine fortwährende Thätigkeit für sein Volk zuschrieb und mit seinem Namen wundervolle Sagen verknüpfte (2. Makk. 2, 1 ff.), vor dem Erscheinen des Messias erwartet, und die Juden hielten (Matth. 16, 14) Jesum für den wiedergekehrten Jeremia. Im 4. Buch Esra werden Jeremia und Jesaia zusammen als Vorläufer und Helfer des Messias genannt (2, 18): Ich will dir zu Hülfe schicken meine Knechte Jesajah und Jeremia, nach

deren Rath ich heilig gemacht und bereitet habe die zwölf Bäume (d. h. die 12 Stämme Israel), die von mancherlei Früchten schwer sind. Von einem Stern, der die Ankunft des Messias verkünden werde, sprechen (ausser Matth. 2, 2. 9) die Testamente Levi (Kap. 18): „und des neuen Priesters Stern wird am Himmel aufgehen, wie der Stern eines Königs“, und Juda (Kap. 24): „danach wird euch aufgehen der Stern aus Jakob in Frieden, und es wird ein Mann aus Juda's Samen sich erheben.“ Die Vorstellungen von einem Widersacher des Messias (ὁ ψευδοπροφήτης, Apokalyps. 19, 20; ὁ ἀντίχριστος, 1. Joh. 2, 18. 22) gingen wahrscheinlich aus der Fiction Ezechiel's vom Gog und Magog (Kap. 38 und 39) und die Schilderung des Buchs Daniel (Kap. 11, 21—45) von Antiochus Epiphanes hervor, indem alle einzelnen Elemente der vor dem Erscheinen der messianischen Zeit eintretenden unglücklichen, bedrängnissvollen und sündhaften Zeit collectivisch auf jene Personification übertragen worden sein mögen. In der jüdischen Tradition (zuerst im Targum Jonathan) heisst der Antichrist Armillos (ἐρημόλαος), bei welchem man an Titus und die Zerstörung Jerusalem's gedacht und ihn als einen verheerenden Wütherich vorgestellt zu haben scheint. Die Bedingung, von welcher die Ankunft des Messias abhängt, ist die Bekehrung und Besserung des Volkes (μετανοεῖτε, ruft der Täufer Matth. 3, 2 und Jesus selbst Matth. 4, 17); denn der jüdische Volksglaube dachte sich den Messias verborgen wegen der Sünden des Volkes (so das Targum Jonathan) und das Buch Henoch nennt ihn darum den bei Gott Verborgenen, der den Heiligen und Gerechten die Weisheit des Herrn der Geister enthüllt habe (48, 5. 6).

Die Herkunft und Person des Messias. Nach der gewöhnlichen jüdischen Vorstellung ist der Messias ein Sohn (d. h. Nachkomme) David's (Matth. 22, 42. Luk. 1, 32), womit auch 4. Esra 12, 32 und die im Targum Jonathan sich findende Tradition („es wird der König hervorgehen aus den Söhnen Isai's und der Gesalbte (Messiah) aus seinen Enkeln sich erheben“) übereinstimmt. Die Testamente der zwölf Patriarchen sprechen von einem doppelten Messias, einem priesterlichen aus dem Stamme Levi und einem königlichen aus dem Stamme Juda. Symeon Kap. 7.: Der Herr wird erwecken aus Levi einen Hohenpriester und aus Juda einen König, der Gott und Mensch zumal ist. Dan Kap. 5. ist nur von einem aus dem

Stamme Juda die Rede, welcher der Heilige Israel's genannt wird. Dagegen Gad Kap. 8 wiederum: aus Juda und Levi wird euch aufgehen der Herr, als Retter Israel's; und ähnlich Joseph Kap. 19: aus Juda und Levi wird das Lamm Gottes aufgehen, das alle Völker und Israel in Gnaden erlöst. Eine ähnliche spätere jüdische Vorstellung von einem doppelten Messias, dem Messias als Sohne David's und dem Messias als Sohne Joseph's oder Ephraim's ging aus dem Buche Sohar in das Targum zum Hohenliede über, wo der Messias als David's Sohn vom Messias als Ephraim's Sohn unterschieden wird, und die jüngern Rabbinen wiesen dem Josephiden das Geschäft zu, die zehn Stämme zu versammeln, zu bekehren und sie dem David'ssohne zu unterwerfen und dann für die Sünden Jerobeam's zu sterben. Dass Bethlehem der Geburtsort des davidischen Messias sein werde, wurde aus der Prophetenstelle Micha 5, 1 geschlossen (Matth. 2, 4—6), welche Stelle das Targum Jonathan übersetzt: „Aus dir Bethlehem geht mir hervor der Gesalbte, um die Herrschaft auszuüben über Israel." Dagegen glaubten andere Juden (nach Joh. 7, 27), dass der Geburtsort des Messias ein Geheimniss sei. Von einer übernatürlichen Zeugung des Messias wussten die Zeitgenossen Jesu und der Apostel nichts. Wenn sich die christliche Mythe (Matth. 1, 22. 23) für diese Vorstellung auf die nach ihrem geschichtlichen Zusammenhange auf ganz andere Verhältnisse gehende Stelle bei Jesaias 7, 14 bezieht, so heisst es überdiess im hebräischen Text eine „junge Frau", wofür nur die LXX. mit dem Evangelisten den Ausdruck „Jungfrau" setzen. In den Targums und im Talmud ist nie von einer übernatürlichen Geburt des Messias die Rede, woraus sich auch erklärt, wie die Ebioniten, die an den herrschenden jüdischen Vorstellungen festhielten, sich von der unter andern Christen aufgekommenen Vorstellung einer übernatürlichen Geburt Jesu nicht überzeugen wollten. Die Vorstellung Einzelner (Luk. 2, 8—20. Matth. 2, 2 ff.), dass der Messias schon von Kindheit an dafür anerkannt werden und zu seinem Amte heranreifen würde, scheint aus Jesaias 9, 6 geflossen zu sein, wo dem Knaben, der geboren worden, die Herrschaft ertheilt wird, was das Targum Jonathan auf den Messias deutet. Andere dagegen hofften die plötzliche und glanzvolle Erscheinung des Messias (Matth. 24, 23. Luk. 17, 20), was auch die im Buche Sohar sich findende spätere jüdische Vorstellung ist. Hatte schon das Buch

Daniel (7, 13 f.) dem Messias eine übermenschliche Würde zugeschrieben, so findet sich dieselbe Vorstellung auch im Buche Henoch, wo der Auserwählte Gottes als Solcher geschildert wird (48, 5. und 61, 10), der bei Gott verborgen war, ehe die Welt geschaffen wurde und dessen Herrlichkeit und Macht ewig ist (48b, 2), obgleich er auch wieder (61, 9) Sohn des Weibes heisst und Sohn des Menschen (61, 10. 13. 17. und öfter). Dagegen lässt der Verfasser der Gesichte Jesaia's (9, 27 ff.) den Messias bereits vor seiner Menschwerdung im siebenten Himmel als Sohn des Höchsten (6, 8. 8, 18) thronen; dem alle Heilige und Engel Lob und Preis spenden (9, 27 ff.) und die Engel aller Stufenhimmel als ihren Herrn bekennen (11, 24 ff.). Und im 4. Buche Esra (2, 43. 47) heisst derselbe der Sohn Gottes (13, 37. 52), den Niemand eher sehen könne, als zur Zeit des jüngsten Tags. Auch im Buch Sohar erscheint der Messias grösser als alle Engel, als ihr Vorsteher und Leiter, der grösser als die ganze Welt und Herr der ganzen Erde ist. Die Uebertragung des göttlichen Wortes oder Logos auf den Messias gehört der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie an. Das Targum Jonathan und später das Buch Sohar lassen über den Messias den heiligen Geist Gottes ausgegossen sein.

Werk und Geschäft des Messias. Nach der jüdischen Vorstellung (Luk. 1, 71. 2, 38. 10. 30. Apostelg. 1, 6) war die Befreiung der Juden und die Wiederherstellung ihres Reiches das Hauptgeschäft des Messias, ein Gedanke, der auch im 4. Buch Esra (12, 34. 13, 32 ff.) ausgeführt wird: den Rest meines Volkes wird er befreien in Barmherzigkeit und Erbarmen und sie werden gerettet auf den Berg meiner Herrlichkeit, auf dessen Gipfel er selber stehen wird. Und es wird eine zahllose Menge zumal versammelt werden und er selber, mein Sohn, wird die Völker verklagen, die da erscheinen werden, um ihrer Ungerechtigkeit willen und wird sie ohne Mühe verderben durch Strafe des Feuers; und er wird rufen und um sich sammeln die zehn Stämme, die weggeführt wurden aus ihrem Lande in ein andres Land; sie selber aber haben sich den Rath gegeben, die Menge der Völker zu verlassen und in eine ferne Gegend zu wandern, wo noch kein Geschlecht der Menschen wohnte und wohin ein langer Weg von anderthalb Jahren war; und sie wohnen daselbst bis zu den letzten Tagen, und wenn sie jetzt wiederkehren wollen aus dem fernen Lan-

de *), wird der Höchste das grosse Wasser stille stehen lassen, dass sie herüberkommen. Ausserdem sollte der Messias die Religion Jehovah's herstellen und verbreiten (Luk. 1, 73 f. 2, 32), die Sitten des Volkes reinigen (Matth. 3, 11. 12), das Gesetz reformiren und vollenden (Matth. 5, 17). Rabbinische Lehrer erklärten die Bekehrung der Heiden zu Jehovah für die Hauptsache bei der Ankunft des Messias, und das Targum Jonathan redet von einer neuen Lehre in der messianischen Zeit. Auch die Vergebung und Versöhnung der Sünden wird dann stattfinden (Matth. 1, 21. Luk. 1, 76 f.). Von einem Tode des Messias wussten dagegen die Juden zur Zeit Jesu nichts (Joh. 12, 34), sowie auch den Aposteln Jesu der Gedanke seines Todes ein Anstoss ist. Die Vorstellung von einem versöhnenden Leiden (aber nicht Tode) des Messias knüpft das Targum Jonathan an die pseudo-jesaianische Stelle Kap. 52 f. an. Im Buche Sohar und bei den Rabbinen erscheint nur der Messias als Sohn Joseph's als solcher, der durch sein Leiden und seinen Tod die Sünden Jerobeam's, d. h. der zehn Stämme, versöhnt. Dagegen glaubten die Juden eine Auferweckung der Todten durch den Messias (Apok. 20, 5. 1. Corinth. 15, 22 f.), wie es im 4. Buch Esra heisst (2, 42 ff. 7, 31 ff.): Diese Schaar (vor dem Messias) ist es, welche das sterbliche Gewand ablegten und das Unsterbliche anzogen. Die Welt wird auferweckt werden, die noch nicht wacht, und die Erde wird wiedergeben, was in ihr schläft. Und dann wird der Höchste zu den Auferweckten reden am Tage des Gerichts. Ebenso das Buch Henoch (50, 1 ff.): In jenen Tagen wird die Erde zurückgehen aus ihrem Schooss, und die Unterwelt ausliefern aus demselben, was sie erhalten hat, und der Abgrund wird heimgeben, was er schuldig ist. Beim Verfasser der Gesichte Jesaia's (4, 18: die Auferstehung der Todten wird eintreten in jenen Tagen) und (9, 17) begegnet uns dieselbe Vorstellung, wie bei Matth. 27, 52, dass bei der Auferstehung des Messias Viele von den Heiligen sich aus den Gräbern erheben werden, um mit ihm zum Himmel aufzusteigen und die Kleider der Engel anzunehmen. Die christliche Vorstellung von der Höllenfahrt des Messias (Ephes. 4, 9. 1. Petr. 3, 18 f.) begegnet uns im 4.

*) Ein alter jüdischer Erklärer will darunter Amerika verstanden wissen.

Buche Esra, wo (4, 21) von der Hinabfahrt des Geliebten in die Hölle die Rede ist, die (10, 8 und 14) dem Messias von Gott selbst in den Worten vorgeschrieben wird: Gehe und steige durch alle Himmel hinab bis zu dem Engel, der bei der Unterwelt wohnt, aber eben noch nicht dem Verderben Preis gegeben ist, und darnach wirst du von den Göttern des Todes wiederum aufsteigen an deinen Ort (d. h. in den siebenten Himmel zur Rechten Gottes), was denn auch wirklich geschah (11, 19: und sie hängten ihn auf und er stieg hinab zum Engel des Todes). Wie die Neutestamentlichen Schriftsteller durch den Messias die Macht der Dämonen überwältigt und die Herrschaft des Satans gestürzt werden lassen (Offenb. 20, 2. 3. 10. 1. Korinth. 15, 24. 25. vgl. mit Joh. 14, 30. 2. Korinth. 4, 4); so erwartete solches auch der jüdische Volksglaube. So lässt der Verfasser des Buchs Henoch Gott zu Raphael sagen (10, 6 ff.): Binde Asasiel Hände und Füsse und wirf ihn in die Finsterniss, öffne die Wüste von Dudael und stosse ihn hinein und hülle Finsterniss um ihn und am Tage des grossen Gerichts lass ihn in's Feuer werfen. Dasselbe wird den Genossen Asasiel's verkündigt (13, 1. 4) und Kap. 53, 5 ff. werden Ketten und Fesseln bereitet für die Schaaren Asasiel's, weil sie die Bewohner der Erde verführten, wofür sie in jenen Tagen (53, 7) der Qual und Angst und des göttlichen Zornes (54, 4) bestraft werden, wann der Auserwählte auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen und Asasiel und seine Genossen und Schaaren richten wird. In der Vision Jesaia's heisst es (4, 1 ff. 7, 12 f.): In den letzten Tagen wird Beliar herabkommen, der Fürst dieser Welt (1, 9. 2, 4), in Gestalt eines gottlosen Königs in dieser Welt *), und mit ihm werden alle Gewalten dieser Welt kommen und ihm in Allem gehorchen und derselbe wird zum Geliebten des Herrn sprechen: Ich bin Gott und vor mir war kein Anderer, und Alle werden an ihn glauben und ihm opfern, denn er wird wunderbare Thaten verrichten in allen Städten; und der Kampf um die Angelegenheiten Satans wird dauern, bis der Auserwählte kommt, der demselben ein Ende macht. In spätern jüdischen Schriften fragt Satan oder Sammael (d. h. der Verblender, 2. Corinth. 4, 4), dessen Herrschaft sich übrigens bloss

*) Anspielung auf den Nero der jüdisch-christlichen Sage (vgl. unten §. 31.).

über die Heiden erstreckt (Eph. 6, 12. Joh. 14, 30), wer denn jenes Licht sei, das sich unter seinem Throne verstecke; worauf ihm Gott erwiedert, das sei der, welcher ihn stürzen und sein Angesicht beschämen werde; als nun Samaël dieses Licht erblickt, erschrickt er und erkennt den, welcher ihn und alle Heiden in die Hölle stürzen werde.

Die Stiftung des messianischen Reiches wird, ausser den bekannten Stellen des Neuen Testaments, auch in den Targums unter dem Namen „Reich des Messias" bezeichnet; im Buch Henoch kommt auch der im Munde Jesu geläufige Ausdruck „Reich der Himmel" vor (41, 1): „Darauf sah ich die Geheimnisse des Himmels und des Reiches der Himmel nach seinen Theilen, und der Thaten der Menschen, wie sie daselbst gewägt werden auf Wagen, und ich sah die Behausungen der Auserwählten, die Behausungen der Heiligen." Kap. 92, 14 heisst es das Haus des grossen Königs, das gegründet werden wird in Herrlichkeit. Im 4. Buch Esra heisst es „Reich" und „himmlisches Reich" (2, 35. 37) oder „Reich Gottes" (2, 41). Die Glückseligkeit dieses Reiches wird nicht bloss im Neuen Testament (Matth. 8, 11. Apokal. 19, 9), sondern auch in den Pseudepigraphen des Alten Testaments unter dem Bilde eines Gastmahls dargestellt, von welchem die Gottlosen ausgeschlossen sind. Henoch 61, 17: Und die Gerechten und Auserwählten werden mit dem Sohne des Menschen wohnen und essen und zur Ruhe gehen und aufstehen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Henoch 59, 12: Und an jenem Tage werden zwei Unthiere vertheilt werden, welche durch die Macht des Allbeherrschenden dazu geschaffen sind, zur Speise zu dienen. Darin ist der Keim der spätern jüdischen Sagen enthalten, wonach den Gerechten im Paradies eine herrliche Mahlzeit zugerichtet werden soll, wobei zuerst der Leviathan, dann der Behemoth (so werden sie auch bei Henoch 59, 7 und 9, nach dem Vorgang Hiob's (40, 25 ff.) genannt) verspeist werden sollten. Im 4. Buch Esra 2, 37 und 38 heisst es: Empfanget das angenehme Geschenk und freuet euch und danket dem, der euch zum himmlischen Reich berufen hat; erhebet euch und stehet und sehet die Zahl der Erwählten bei dem Gastmahl des Herrn. Das Bezeichnetsein der Theilnehmer am Messiasreiche, das sich ausser dieser Stelle auch in der Apokalypse findet (7, 2 ff.), weist auf das Eingeschriebensein in die Bücher des Lebens (Daniel 12, 1. Apok. 3, 5. 17, 8),

von denen auch das 4. Buch Esra 6, 20 (die Bücher werden geöffnet vor dem Angesicht des Himmels) und die Vision des Jesaia (9, 22 die Bücher, worin die Thaten der Kinder Israel geschrieben waren) spricht und welche besonders im Buch Henoch eine Hauptrolle spielen, wo (47, 3. 80, 1 f. 103, 1) von dem Buch der Heiligen oder den Offenbarungen des Himmels die Rede ist, in denen das Schicksal der Heiligen und Auserwählten aufgezeichnet und kundgethan sei.

Aber auch das messianische Reich ist nicht von ewiger, sondern nur von zeitlicher Dauer. Nach 4. Esra 7, 28 dauert es vierhundert Jahre, nach 1. Corinth. 15, 23 f. und der Apokalypse tausend Jahre (20, 4, 5), woher die in den ersten christlichen Jahrhunderten geläufige Vorstellung vom tausendjährigen Reiche (der Chiliasmus). Spätere jüdische Lehrer setzen andere Bestimmungen über die Dauer der Tage des Messias fest oder nehmen das Messiasreich als ewig d. h. bis zum Weltende dauernd an. Die Vergänglichkeit desselben lehrte auch Paulus (1. Korinth. 15, 23—25) und das 4. Buch Esra (7, 29 ff.) lehrte: Nach diesen (vierhundert) Jahren wird mein Sohn Messias sterben und alle Menschen, welche athmen, und die Welt wird verwandelt werden. Am Ende der messianischen Zeit wird der Satan noch einmal befreit werden (Apok. 20, 7) und reizt die Völker der Erde zum Krieg gegen die Heiligen an (Apok. 20, 8. 9: zum Krieg des Gog und Magog, den jedoch die Targumim vor den Eintritt des messianischen Reiches setzen). Aber durch die göttliche Kraft wird Satan überwältigt und auf ewig verstossen und in die Hölle gestürzt (Apok. 20, 9. 10), und dann erst erfolgt die allgemeine Auferstehung aller Menschen (Apok. 20, 12. 13), mit welcher das allgemeine Weltgericht verbunden gedacht wird (Apok. 20, 11—13. Matth. 25, 31 ff.). Von diesem Gerichte, das der Messias halten wird, spricht das 4. Buch Esra 7, 33 ff. als von einem mit der Schöpfung der Welt und Adam's für diejenigen bereiteten, welche es verdienen. Die daselbst zwischen 7, 35 und 36 aus der arabischen Uebersetzung eingeschobne Stelle beschreibt ausführlich die Stufen der Strafen und der Glückseligkeit, die in Folge dieses Gerichts eintreten werden. Das Buch Henoch gedenkt an vielen Stellen des Gerichts; unter Andern heisst es Kap. 54, 5: Ihr Könige, ihr Mächtigen, die ihr die Welt besitzet, ihr werdet meinen Auserwählten sitzen sehen auf dem Throne meiner Herrlichkeit, um zu richten; und

60, 10: der Herr der Geister setzt den Auserwählten auf den Thron der Herrlichkeit und derselbe wird richten alle Werke der Heiligen oben im Himmel und mit der Wage alle ihre Thaten wägen und ihren verborgenen Wandel richten. Die politische Bedeutung des Weltgerichts tritt bei Henoch ganz besonders deutlich hervor, so Kap. 38, 4 f.: Wenn die Geheimnisse der Gerechten enthüllt werden, dann werden die Sünder gerichtet und die Gottlosen gepeinigt vor den Augen der Gerechten und Auserwählten und von der Zeit an werden die Herrn der Erde nicht gross und mächtig sein und werden nicht das Angesicht der Heiligen schauen; aber doch sollen dieselben in jenen Tagen nicht vertilgt, sondern den Gerechten und Heiligen überantwortet werden, und sie sollen von der Zeit an keine Gnade finden vor dem Herrn der Geister, denn ihre Zeit ist zu Ende gegangen. Kap. 46, 3 ff.: Dieser Menschensohn wird die Fürsten und Gewaltigen von ihren Lagern aufregen und von ihren Thronen stürzen und zerbrechen die Zähne der Gottlosen. Er wird die Könige von ihren Thronen stürzen und ihrer Herrschaft berauben, dafür dass sie ihn nicht erheben und verherrlichen wollen und sich nicht demüthigen vor dem, durch welchen sie ihre Herrschaft erhalten haben. Und das Angesicht der Gewaltigen wird er niederschlagen und sie mit Verwirrung erfüllen; Finsterniss werden ihre Stätte und Würmer ihr Lager sein, und sie werden keine Hoffnung haben, von ihrem Lager aufzustehen, weil sie nicht verherrlichten den Namen des Herrn der Geister. Sie werden die Sterne des Himmels verachten und sich auflehnen wider den Höchsten und werden auf Erden, wo sie wohnen, alle ihre Werke der Ungerechtigkeit zur Schau tragen.

Nach dem allgemeinen Weltgericht folgt das Weltende (1. Kor. 15, 24. 1. Petr. 4, 7) und die Welt wird durch Feuer zerstört (2. Petr. 3, 7—12). Und in jenen Tagen (heisst es im Buch Henoch 102, 1 ff.) wann er über euch ein gewaltiges Feuer senden wird, wohin wollt ihr fliehen, um sicher zu sein? Und alle Lichter (d. h. Sonne, Mond und Sterne, Matth. 24, 29) werden erzittern in grosser Furcht und die ganze Erde wird erschrecken und zittern vor Angst. Auf das Weltende folgt die Erneuerung der Welt, ihr Hervorgang in herrlicher und unvergänglicher Gestalt (Apok. 21, 1 ff. 2. Petr. 3, 13. Röm. 8, 19. Matth. 26, 29). Die Menschheit aber bereut ihren verkehrten Wandel und bekehrt sich von demselben. Henoch 49,

1 ff.: In jenen Tagen werden die Heiligen und Auserwählten eine Verwandlung erleben und Andern wird kundgethan, dass sie bereuen müssen und die bisherigen Werke ihrer Hände verlassen; wer nicht bereut vor dem Herrn der Geister, der wird umkommen. Und 4. Esra 4, 29 ff.: Wenn nicht umgekehrt sein wird, was gesäet wird, und die Stätte gewichen sein wird, wo das Böse gesäet ist, so wird die Stätte nicht kommen, wo das Gute gesäet ist; denn der Keim des bösen Samens ist im Herzen Adam's gesäet von Anfang an, und wie viel Ruchlosigkeit hat es gezeugt und zeugt immer noch, bis dass die Tenne kommt! Die Frucht der Tenne, unser Lohn, wird aber kommen, wann erfüllt sein wird die Zahl der Keime in euch. Dann ist (Matth. 19, 28) die Zeit der Palingenesie erschienen. Dann wird (heisst es im Henoch 39, 1. 4. 5) ein auserwähltes und heiliges Geschlecht vom obern Himmel hernieder kommen und ihr Same wird bei den Menschenkindern sein und zahllos werden die Auserwählten und Heiligen sein, wo Wahrheit, Treue und Gerechtigkeit wohnt. Und im 4. Buch Esra heisst es (6, 26—28): Das Herz der Bewohner (des neuen Weltalters) wird umgewandelt und in andern Sinn verkehrt; denn das Böse wird ausgelöscht und die Arglist vertilgt; es wird aber Treue blühen und die Verderbniss überwunden und die Wahrheit an's Tageslicht kommen, welche ohne Frucht war in solchen Tagen. Ein neuer Himmel und eine neue Erde werden kommen (Apok. 21, 1). Ich werde (heisst es im Henoch 45, 4 ff.) den Himmel erneuern und ihn segnen und erleuchten immerdar, und ich werde die Erde erneuern und sie segnen und darauf wohnen lassen meine Auserwählten, und werde meine Gerechten sättigen mit Frieden und sie vor mir stehen lassen; die aber Uebel gethan haben, werden diese Stätte nicht betreten, denn ich vertilge sie von der Oberfläche der Erde. Und (Henoch 92, 17 f.) der frühere Himmel wird verschwinden und untergehen, und ein neuer Himmel wird entstehen und alle Mächte des Himmels werden siebenfach leuchten in Ewigkeit; und alsdann werden sein viele (Jahres-) Wochen ohne Zahl in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, und von der Zeit an wird der Sünde nicht mehr gedacht werden in Ewigkeit. Auch ein neues Jerusalem wird vom Himmel auf die Erde kommen (Apok. 21, 2), welches auch Esra im Gesichte schaut (4. Esra 10, 27. 44. 54) und welches den Menschen zum Erbe und zur Wohnung gegeben wird (6, 6 — 9).

Die Gottlosen aber bleiben ausgeschlossen von der Seligkeit, die alsdann den Frommen zu Theil wird, deren Glück sie nur von ferne schauen dürfen. Euch aber (spricht 4. Esra 8, 52 ff. zu den Frommen) ist das Paradies offen und der Garten des Lebens gepflanzt und Ueberfluss bereitet, eine Stadt erbaut (4. Esra 7, 6) und eine Ruhe gegründet (2, 24. vgl. mit 4, 1—5. 9—11) und die Güte und Weisheit vollendet; die Wurzel des Bösen ist von euch entfernt, Schwäche und Würmer sind vor euch verborgen und in die Unterwelt flieht die Verderbniss in Vergessenheit; die Schmerzen sind vergangen und ist am Ende der Schatz der Unsterblichkeit gezeigt.

Auf dem Boden dieser messianischen Erwartungen, mit welchen das Bewusstsein seiner Zeit erfüllt war, trat Jesus von Nazareth mit dem Anspruche auf, der erwartete Messias seines Volkes, wenn auch nicht durchaus im buchstäblichen Sinne und Umfange dieser Erwartungen, doch zweifelsohne im wahren Geiste derselben, zu sein.

Zweite Abtheilung.

Die biblische Theologie des Neuen Testaments.

Erster Abschnitt.

Allgemeine historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament.

§. 25.

Grundsprache und Uebersetzungen des Neuen Testaments.

Nach der Apostelgeschichte (11, 19. 20. 13, 46) wurde das Christenthum den ausserhalb Palästina's lebenden Juden und durch diese den Griechen in der damals über die ganze gebildete Welt verbreiteten und ebensowohl in mehreren palästinensischen Städten (nach Josephus und Apostelg. 6, 9) herrschenden griechischen Sprache verkündigt. Die von Antiochien aus unter die griechischen Juden und Griechen ausgehenden (Apostelg. 11, 20 ff. 13, 1 f.) Missionen wurden zuerst durch die beiden griechischen Juden Barnabas und Paulus unternommen und Letzterer ist wahrscheinlich durch seine Briefe der Begründer der Neutestamentlichen Schriftstellerei geworden. Die Grundsprache der Bücher des Neuen Testaments ist jedoch in Sprachgebrauch und Redefügung vom reinen Griechisch verschieden und jüdisch gefärbt, der sogenannte gemeine Dialekt (*διάλεκτος κοινή*) der griechischen macedonisch-alexandrinischen Volkssprache, obgleich sich ein Theil älterer Gelehrten als Puristen gegen die Anerkennung der Gemischtheit der Neutestamentlichen Sprache erklärt und dadurch den Streit zwischen Puristen und Hellenisten veranlasst haben, worin freilich letztere siegten. Da nämlich in der Apostelgeschichte (6, 1. 9, 29) die griechischen Juden Hellenisten genannt werden, so hat man die

jüdisch-griechische Sprache als hellenistischen Dialekt bezeichnet, dessen Eigenthümlichkeit zu erforschen, die Aufgabe der Neutestamentlichen Philologie ist, welche namentlich die aus andern Dialekten entlehnten Bestandtheile und Eigenthümlichkeiten der spätern aramäisch-palästinensischen Volkssprache, soweit letztere auf den hellenistischen Dialekt einwirkten, zu ermitteln hat.

Was die alten Uebersetzungen des Neuen Testaments angeht, so enthält die syrische Peschito nur die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe, den Hebräerbrief, den ersten Brief Petri und Johannis und den Brief Jacobi; die ausgelassenen Briefe 2. Petri, 2. und 3. Johannis, Judä und die Apokalypse enthält eine Bodlejanische Handschrift in einer hinter der Peschito zurückstehenden wörtlichern Uebersetzung, mit welcher in dieser Handschrift die übrigen Bücher in der Uebersetzung der Peschito verbunden sind. Früher als zu Ende des zweiten Jahrhunderts kann die syrische Uebersetzung des Neuen Testaments nicht entstanden sein; dass sie schon in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Edessa und bei allen syrischen Kirchenparteien in kirchlichem Gebrauche war, ist durch Ephräm den Syrer bezeugt. Obgleich die Peschito im Ganzen sehr treu ist, enthält sie doch auch einzelne Abweichungen vom griechischen Text.

Töchter der Peschito sind: 1. eine arabische Uebersetzung der Apostelgeschichte, der paulinischen Briefe, der Briefe Jacobi, 1. Petri und 1. Johannis, gewöhnlich *Arabs Erpenii* (aus der Bibliothek von Leiden im Jahr 1616 herausgegeben von Erpenius); 2. eine persische Uebersetzung der Evangelien im 5. Band der Londoner Polyglotte.

Noch ängstlicher, als die Peschito, schliesst sich an den Buchstaben des griechischen Urtexts eine andere syrische Uebersetzung des Neuen Testaments (mit Ausnahme der Apokalypse), welche gewöhnlich die philoxenianische Uebersetzung heisst, weil der monophysitische Bischof Philoxenos oder Xenajas von Hierapolis den Chorbischof Polykarp im Jahre 508 zur Verfertigung derselben veranlasste. Sie wurde im Jahr 616 durch Thomas von Charkel oder Harklea (Heraklea) überarbeitet und heisst darnach auch die harklensische Uebersetzung. Nach dieser Bearbeitung wurde sie im Jahr 1778 in Oxford gedruckt. Sie ist für die Kritik des Neuen Testaments besonders

wegen der alten Lesarten, die sie in Randanmerkungen enthält, wichtig, obgleich der Text sich in grosser Verwirrung befindet.

Eine Uebersetzung der Evangelien in einer der talmudisch-hierosolymitanischen Sprache ähnlicheren chaldäisch-syrischen Mundart ist in einer vaticanischen Handschrift vom Jahr 1030 aus einem Kloster zu Antiochien vorhanden.

Ausser einer im neuern amharischen Dialekte vorhandenen Uebersetzung eines Bruchstücks aus Lukas ist eine altäthiopische Uebersetzung des Neuen Testaments vorhanden, die sich wörtlich an den griechischen Text anschliesst. Aegyptische (koptische) Uebersetzungen des Neuen Testaments scheinen in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts vorhanden gewesen zu sein. Nur Fragmente und Lesarten sind von der in oberägyptischer (sahidischer) Mundart vorhanden gewesenen Uebersetzung des Neuen Testaments auf uns gekommen. Dagegen ist eine niederägyptische (memphitische) Uebersetzung im Jahr 1716 in Oxford herausgegeben worden. Aus der sahidischen Uebersetzung scheint eine im basmurischen Dialekt, einer Spielart des sahidischen, in einigen Fragmenten vorhandene Uebersetzung geflossen zu sein. Aus dem Koptischen wurden die Apokalypse und die paulinischen Briefe in's Arabische übersetzt.

Nach dem griechischen Urtext wurde eine armenische Uebersetzung des Neuen Testaments verfertigt, welche im Jahr 1668, von der armenischen Bibel getrennt, zu Amsterdam erschien.

Auch in's Slavische ist das Neue Testament übersetzt worden; in's Persische die Evangelien; ebenso sind diese in's Arabische unmittelbar nach dem griechischen Urtext übersetzt worden; von einem andern Verfasser die Apostelgeschichte, die paulinischen und katholischen Briefe.

Aus einer berühmten Handschrift zu Upsala wurden die Evangelien in gothischer Uebersetzung im Jahre 1665 herausgegeben. Ausserdem wurden gothische Bruchstücke des Römerbriefs und anderer paulinischen Briefe in Wolffenbüttler und Mailänder Palimpsesten aufgefunden. Der Verfasser ist der im vierten Jahrhundert lebende gothische Bischof Ulfilas; sie ist nach dem griechischen Urtext gemacht.

Nach griechischen Handschriften des Neuen Testaments übersetzten die Slaven Cyrillus und Methodius ihr Neues Testament. Unmittelbar aus dem griechischen Text ist auch die

alte lateinische Uebersetzung des Neuen Testaments gefertigt und zwar wörtlich, oft sogar sehr buchstäblich. Nach ihr ist die angelsächsische Uebersetzung des Neuen Testaments gearbeitet, von welcher die Evangelien bekannt sind. Die alte lateinische Uebersetzung wurde durch Hieronymus nach alten griechischen Handschriften verbessert; aber diese Uebersetzung ist in sehr verderbter Gestalt fortgepflanzt worden.

§. 26.

Geschichte und Kritik des Neutestamentlichen Textes.

Da sowohl die Kapitel- und Versabtheilung, als auch die Ueber- und Unterschriften spätern Ursprungs sind, so gehört zum Urtext des Neuen Testaments nichts, als was durch die blossen Buchstaben ohne Wortabtheilung, Interpunction und Accentuation bezeichnet ist. Obgleich die katholische Kirche den Ketzern Schriftverfälschungen vorwarf und namentlich den Gnostiker Marcion der Verfälschung des Lukasevangeliums und der paulinischen Briefe beschuldigte, was auch zum Theil bei einzelnen seiner Lesarten begründet ist; so ist doch im Ganzen der ungedruckte Text des Neuen Testaments von grossen Verfälschungen frei geblieben. Dass indessen schon früh falsche Lesarten eingedrungen sind, geht aus den Anführungen der ältesten Kirchenschriftsteller hervor. Aus der kritischen Vergleichung der Handschriften und anderer kritischen Zeugen geht hervor, dass einzelne nach einer gewissen Analogie zusammenstimmen, andere sich dagegen wieder von andern absondern. Von dieser Beobachtung ausgehend haben Griesbach, Hug u. a. verschiedene Gruppen verwandter Textrecensionen unterschieden und diesen die einzelnen Handschriften und andere kritische Zeugen (Kirchenväter) untergeordnet, wobei freilich die subjective Meinung und Willkür weiten Spielraum hatte.

Die erste Ausgabe des ganzen griechischen Neuen Testaments wurde in der vom Cardinal Ximenes im Jahre 1514 veranstalteten Polyglotte zu Complutum (Alcala) in Spanien gedruckt. Im Jahr 1516 erschien die Ausgabe des Erasmus mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen. An beide Ausgaben schliessen sich die zunächst folgenden an; besondern Werth hat die im Jahr 1550 erschienene dritte Ausgabe des Neuen Testaments von Robert Stephanus, deren Text durch Theodor Beza

verbessert, die Geltung als *textus receptus* erhielt und bei allen kritischen Arbeiten zum Grunde gelegt worden ist. Nachdem Walton den Text des Neuen Testaments in der Londoner Polyglotte mit einer reichen Variantensammlung aus zum Theil noch nicht verglichenen Handschriften bereichert hatte, konnte Mill's Ausgabe (1707) eine grosse kritische Genauigkeit erreichen, indem er auch noch die Varianten der alten Uebersetzungen und Kirchenväter zu dem bereits vorhandenen kritischen Material hinzufügte. Bengel lieferte im Jahr 1734 eine neue Recension des Textes mit einer beigefügten *Introductio in crisin N. T.*, worin er die das Geschäft der Kritik vereinfachenden Grundsätze aufstellte. Noch bereichert wurde durch neue Vergleichungen von Handschriften der kritische Stoff durch Wetstein (1751 f.). Griesbach verbesserte nach dem von ihm aufgestellten System der Neutestamentlichen Textrecensionen den zum Grund gelegten gewöhnlichen Text aus äussern und innern Gründen; ihm schloss sich Scholz in seiner Ausgabe (1830) meistens an. Lachmann versuchte nicht ohne Willkür den im dritten und vierten Jahrhundert am meisten verbreiteten Text darzustellen (1831); mit Angabe der (bei Lachmann fehlenden) Quellen suchte Tischendorf (1841) nach alten Handschriften den Text darzustellen.

Die Herstellung des ursprünglichen Textes ist die Aufgabe der Kritik, wobei man vom gewöhnlichen Text auszugehen hat. Gründe der Ursprünglichkeit einer Lesart sind entweder exegetisch-kritischer Art, d. h. vom Maassstabe der Sprachrichtigkeit hergenommene, sodass wenigstens in der Regel die sprachrichtige Lesart vor der sprachwidrigen den Vorzug verdient; ein weiterer Maassstab für die Gewinnung der richtigen Lesart ist die Eigenthümlichkeit der Schreibart des Schriftstellers; ferner gilt die Regel, dass diejenige Lesart die ursprüngliche ist, aus welcher sich die Entstehung der übrigen erklären lässt, also die schwerere und dunklere den leichtern und deutlichern gegenüber, die härtere elliptische hebraisirende ungrammatische der gefälligern und sprachrichtigern gegenüber, die seltnere der gewöhnlichern, die kürzere und weniger nachdrückliche der wortreichern und emphatischern Lesart gegenüber. Bei sorgfältiger Berücksichtigung dieser Regeln tritt der Fall, wo nur durch Conjectur zu helfen wäre, im Neuen Testament weit seltener, wie im Alten ein.

§. 27.

Die Klassification und kritische Betrachtung der Bücher des Neuen Testaments.

Die gewöhnliche Eintheilung der Neutestamentlichen Bücher, für den Zweck ihrer kritischen Betrachtung nach Form und Inhalt, ist die Eintheilung in drei Klassen, nämlich: historische Bücher (Evangelien und Apostelgeschichte), epistolische Schriften (Briefe) und ein prophetisches Buch (Offenbarung Johannis), wie solche die im Kanon bergebrachte Ordnung beibehält. Schleiermacher stellt die zweite Sammlung der paulinischen Briefe (ὁ Ἀπόστολος) aus dem Grunde voran, weil sie offenbar die ältesten Neutestamentlichen Schriften enthalte. Der chronologische Gesichtspunkt ergiebt sich, wie er von unserm Standpunkte aus auch für die Betrachtung des Alten Testaments festgehalten worden, auch beim Neuen Testament als der allein richtige historisch-kritische mit innerer Nothwendigkeit aus der Reflexion auf die specielle Aufgabe der Einleitung in die Bücher des Neuen Testaments. „Es fragt sich bei jeder einzelnen kanonischen Schrift, mit welchem Rechte sie im Kanon steht; ob sie von dem Apostel oder apostolischen Manne, dessen Namen sie führt, auch wirklich verfasst ist, und wenn der äussere Ursprung, sei es mit einem bejahenden oder verneinenden Resultate untersucht ist, entsteht die weitere an das Innere der Schrift gerichtete Frage, die uns erst den Schlüssel zum rechten Verständniss geben soll, wobei wir nicht bloss wissen wollen, w e r sie geschrieben hat, sondern auch w i e sie, von wem es auch sein mag, geschrieben worden ist, unter welchem geistigen Impuls, von welchem Gedankenzusammenhang aus, mit welcher Tendenz und praktischen Abzweckung. Sind nun die in den Neutestamentlichen Kanon aufgenommenen Schriften, nicht innerhalb weniger Decennien, wie man gewöhnlich annimmt, sondern erst in einer mehr als ein Jahrhundert umfassenden Periode (d e m a p o s t o l i s c h e n u n d n a c h a p o s t o l i s c h e n Z e i t a l t e r b i s z u m l e t z t e n D r i t t e l d e s z w e i t e n J a h r h u n d e r t s) entstanden, so muss auch die Einleitung das Interesse haben, sie chronologisch genauer zu unterscheiden und schon in der äussern Anordnung ihrem Ursprung so nachzugehen, dass ihre Entstehungsgeschichte sich von selbst darlegt, und für diesen Zweck muss der ganze Zeit-

raum, der hier zu fixiren ist, in bestimmte Perioden getheilt werden" *).

Damit ist der Standpunkt betreten, welchen die kritische Einleitungswissenschaft in's Neue Testament durch die Tübinger Schule seit nun fast zwanzig Jahren, vom Erscheinen des Strauss'schen Lebens Jesu an (1835) gerechnet, erhalten hat und welcher seit 1842 durch die Tübinger theologischen Jahrbücher in epochemachender Weise vertreten wird. Ehe wir jedoch von diesem Standpunkte aus die einzelnen Bücher des Neuen Testaments nach ihrem geschichtlichen Verhältniss und ihrem Lehrgehalt vorführen, werfen wir zuvor einen Blick auf den geschichtlichen Entwickelungsgang der Einleitungswissenschaft seit dem eigentlichen wissenschaftlichen Auftreten derselben.

War erst in der Reformation das kritische Bewusstsein in der Kirche erwacht, so konnte der Natur der Sache nach auch erst seit dieser Zeit der Boden für die Entstehung einer Wissenschaft gegeben sein, welche vorwaltend auf die Kritik gebaut war. Gleichwohl war die altprotestantische Theologie, die nur allzubald wieder in die unfreie Starrheit einer symbolischen Orthodoxie versank, im Anfange allen eigentlich kritischen Bestrebungen noch so fremd, dass wir auffallender Weise den Ursprung der Neutestamentlichen Kritik sich zunächst ausserhalb der protestantischen Kirche datiren sehen, in welcher letztern auf ihrem altdogmatischen Standpunkte von einer Kritik des Kanons nicht die Rede sein konnte. Der Katholik Richard Simon und der Jude Baruch Spinoza gelten gewöhnlich für die Urheber der biblischen Kritik.

Richard Simon hat in seiner „kritischen Geschichte des Neuen Testaments" (1689—1693) den Zweck gehabt, die Wahrheit der Urkunden zu beweisen, auf denen die christliche Religion beruht, somit ihre Aechtheit und überhaupt die Frage über ihren Ursprung zu untersuchen. Die Katholiken, sagt er, welche überzeugt sind, dass ihre Religion nicht einzig vom Texte der Schrift abhängt, sondern ebensosehr von der Tradition der Kirche, können keinen Anstoss daran nehmen, wenn sie sehen, dass die Ungunst der Zeiten und die Nachlässigkeit der Abschreiber die gleichen Veränderungen, wie bei den profanen Schriften, so auch bei den heiligen herbeigeführt haben; ein wah-

*) Baur, in den theologischen Jahrbüchern, 1851. S. 317 f.

rer Christ und Bekenner des katholischen Glaubens muss nicht den Augustin oder den Hieronymus oder einen andern Kirchenvater allein zum Wegweiser nehmen; denn sein Glaube gründet sich auf die in Schriften der Apostel enthaltene Lehre Christi und auf die ununterbrochene Tradition der apostolischen Kirche. Durch dieses Prinzip der (wenn auch nicht dogmatischen, doch historischen) Tradition war nun freilich Richard Simon's Kritik noch unfrei und befangen, wesentlich conservativ; sie konnte nur den bestehenden Kanon bestätigen, dessen Entstehung und Geltung sich auf die überwiegende Mehrheit der geschichtlichen Zeugnisse stützt. Die äussere, an geschichtliche Zeugnisse sich haltende Kritik war für Richard Simon noch die ganze Kritik; die den Ursprung der Schrift aus ihnen selbst, aus ihrer innern Anlage und Composition erforschende, innere Kritik existirte für ihn noch nicht.

Sein Zeitgenosse Spinoza vertritt die völlige Aufhebung der Schranken, die dem gläubigen Bewusstsein in irgend einer äussern Autorität gegenüberstehen; als Jude verhielt er sich gegen das Christenthum und als Philosoph sowohl gegen das Alte als das Neue Testament völlig indifferent; und eine solche von jedem subjectiven Interesse unabhängige völlig freie Stellung des Bewusstseins zum Kanon ist die wesentliche Aufgabe der Kritik. Seine bestimmte Stelle in der Geschichte der Neutestamentlichen Kritik hat sich Spinoza in seinem *tractatus theologico-politicus* gegeben. Die heilige Schrift galt ihm nicht in dem orthodoxen Sinne als Quelle und Inbegriff der allein seligmachenden Wahrheit. Das Gebiet der Religion und Theologie ist ein von dem der Philosophie völlig unabhängiges; die Philosophie kann nichts gelten lassen, dessen Wahrheit sie nicht beweisen kann; der Religion und Theologie ist es nur um Frömmigkeit und Gehorsam zu thun, sie ist rein praktischer Natur und ihr Zweck, den Menschen durch Gehorsam selig zu machen; ihr Fundament ist, dass der Mensch schon durch den Gehorsam allein selig werden kann. Diesen Grundsatz nehmen wir aber, wenn er sich auch nicht mathematisch erweisen lässt, doch mit gesundem Urtheil an. Dieser wesentlich praktische Gehalt der Theologie ist als der allgemeine Endzweck, auf welchen die Schrift hinzielt, das Wort Gottes. In diesem Sinne lässt sich keine Verfälschung und Verstümmelung der Schrift denken; ihr wesentlicher Inhalt bleibt aber bei allen Veränderungen stets derselbe. Darum aber be-

steht die Schrift als das Wort Gottes nicht aus einer bestimmten Anzahl Büchern; man darf sich daher nicht irre machen lassen, wenn so Manches in der Schrift der Vernunft widerstreitet; Alles dieser Art geht aber die Theologie oder das Wort Gottes nichts an, und kann ein Jeder davon denken, wie er will. Neben dieser von Spinoza gemachten Unterscheidung zwischen dem Worte Gottes und der Schrift oder dem Kanon hat noch besondere Wichtigkeit die Unterscheidung des Faktischen am Wunder von den in der Darstellung des Erzählers beigemischten Elementen, worin schon die Elemente der mythischen Ansicht und ihrer Anwendung auf die evangelische Geschichte enthalten sind. Um die geschichtliche Wahrheit des Evangeliums im Ganzen festzustellen, kann es nicht darauf ankommen, die Differenzen und Widersprüche der Evangelien auszugleichen; ihre Verschiedenheit hat ihren Grund nur in der Subjectivität der Verfasser.

Von einer solchen freien Stellung zum Kanon war die protestantische Kirche noch weit entfernt. Hier begann die Textkritik seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts durch Mill, Wetstein und Bengel (vgl. §. 26), und die im Jahr 1750 erschienene erste Ausgabe der „Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Testaments“ von Michaelis stellte die bisher gewonnenen Resultate zusammen, während die folgenden Ausgaben dieses Werkes jedesmal einen weitern Fortschritt und eine wesentliche Bereicherung seines Inhalts erfuhren. Das Hauptgewicht legte Michaelis immer noch auf die Vermehrung des Apparats zur Herstellung der ursprünglichen Lesart aus Handschriften, Uebersetzungen und Kirchenvätern; und auch in der vierten Ausgabe der Einleitung von Michaelis bildet die Lehre von der Inspiration des Neuen Testaments ein eignes Kapitel. Kanonisch heissen ihm die Bücher des Neuen Testaments noch im dogmatischen Sinne, als solche nämlich, von denen wir glauben, sie seien von Gott eingegeben, weil sie die Richtschnur unsers Glaubens und unserer moralischen Handlungen sind. Damit ist der freien kritischen Forschung noch eine Schranke gesetzt; doch wird der Inspirationsbegriff wenigstens quantitativ von Michaelis dadurch beschränkt, dass er die kanonischen Schriften des Neuen Testaments in zwei Klassen theilt und von den inspirirten apostolischen Schriften die von keinem Apostel, sondern nur von Apostelgehülfen und apostolischen Männern verfassten, also nicht inspirirten, unterscheidet.

Schloss nun diese Unterscheidung schon den Keim der völligen Auflösung des Inspirationsbegriffs in sich, so war der nächste Schritt, die Inspiration der heiligen Bücher fallen zu lassen, bald gethan; und der erste, welcher die Frage über den Kanon unter den Gesichtspunkt stellte, welchen specifischen Charakter dieselben auch abgesehen von der Inspiration haben, um uns noch immer als höchste Autorität in allen Sachen des Glaubens und Lebens zu gelten, war Semler in seiner Abhandlung „von freier Untersuchung des Kanon in vier Theilen" (1771—1775). Die Thatsache, dass die kanonischen Schriften soviel Temporelles und Lokales oder „Judenzendes" enthielten, was nur die alten Juden und Christen, nicht aber uns angehen konnte, machte es ihm unmöglich, die Begriffe kanonisch und göttlich, wie bisher, für identisch zu halten und Allem, was die Schriften des Neuen Testaments enthalten, gleichen religiösen Werth für uns beizulegen; diesen könnten sie nur nach Ausscheidung alles Lokalen und Temporellen, Individuellen und Zufälligen für uns haben. Das Allgemeingültige ist der moralische Inhalt dieser Schriften oder, wie sich Semler ausdrückt, was zur moralischen Ausbesserung des Menschen dient, die moralischen Ideen und Grundsätze, welche im Verstand und Willen des Menschen Bewegungen mit sich führen und des Menschen Zustand wirklich besser und vollkommener machen, weil er selbst diese Ideen einsieht und als Gründe seiner Wohlfahrt braucht; dieses Moralische ist das Wort Gottes in der Schrift, und durch diesen Inhalt wird, nach Semler, die kanonische Autorität dieser Bücher auf immer aufrecht erhalten. Dieser kritische Standpunkt trägt aber, ohne dass diess Semler'n zum Bewusstsein gekommen wäre, die Consequenz in sich, dass in den heiligen Schriften Alles relativ wird, sobald der Begriff der Kanonicität nur nach dem moralischen Inhalte bestimmt wird; überdiess ist die ganze Unterscheidung unausführbar und unhaltbar, da die Trennung des Religiösen und Moralischen immer relativ und fliessend bleibt.

Die apologetische Tendenz, in welcher der alte Begriff des Kanon noch immer sich geltend machte, tritt auf charakteristische Weise in dem am Schlusse des vorigen Jahrhunderts (1794) erschienenen Werke von Hänlein (Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments) hervor. Obgleich darin die Nothwendigkeit und Berechtigung der Kritik vollständig an-

erkannt ist und an der Stelle der Inspiration die Lehre von der Authentie der Bücher des Neuen Testaments die erste Stelle einnimmt, so soll doch der Beweis ihrer Aechtheit für alle zusammen auf gleiche Weise geführt werden, indem behauptet wird, man finde in den allgemein angenommenen Religionsurkunden nicht nur keine Spur eines spätern Zeitalters oder anderer Verfasser, als denen sie wirklich beigelegt worden, sondern sie tragen vielmehr ganz und gar das Gepräge und den Charakter jener Zeit und der Urheber an sich, denen sie die Ueberlieferung zuschreibe; die vermeintlichen Widersprüche aber seien entweder nur scheinbar vorhanden oder dienten gerade recht zur Bestätigung der Aechtheit derselben; absichtlicher Betrug aber sei bei den Verfassern weder möglich, noch auch unabsichtliche Wirkung des Zufalls denkbar; und die durch innere Gründe zur höchsten Wahrscheinlichkeit gebrachte Authentie der Neutestamentlichen Schriften werde durch eine Menge von äussern Gründen oder historischen Zeugnissen noch bestätigt und zur festen historischen Ueberzeugung gebracht. Mit einer solchen apologetischen Kritik und ihrem vagen Raisonnement ist aber um so weniger ausgerichtet, als gerade das in Frage Stehende als ausgemachte Wahrheit vorausgesetzt wird.

Einen bedeutsamen Umschwung erhielt die Neutestamentliche Kritik durch Eichhorn, welcher mit seiner „Einleitung in das Neue Testament" durch seinen Standpunkt wie durch seine kritischen Resultate Epoche machte, indem er eine Reihe kritischer Fragen und Probleme aufstellte, an welche man bisher kaum gedacht hatte. Die Neutestamentlichen Schriftsteller sind, nach Eichhorn, durchaus nach denselben kritischen Regeln zu beurtheilen, wie andere menschliche Schriftsteller; in jeder Schrift des Neuen Testaments ist die Individualität des Verfassers zu erkennen, der den von Jesus überkommenen Stoff nach seiner Denk- und Sprachweise behandelt und ausgebildet hat. Der Glanzpunkt der Eichhorn'schen Einleitung ist die berühmte Urevangeliumshypothese, die seitdem das Hauptproblem der Neutestamentlichen Kritik wurde. Die apostolischen Väter haben, nach Eichhorn's Erörterungen, insgesammt Evangelien gebraucht, die von unsern kanonischen ganz verschieden waren; aber diese untergegangenen Evangelien seien gleichwohl keine ganz freie Compositionen gewesen, sondern in Anlage und Darstellungsart mit den kanonischen Evangelien des Matthäus, Mar-

kus und Lukas so verwandt, wie dieso drei selbst unter sich noch jetzt verwandt und übereinstimmend. Der gemeinsame Urstamm derselben sei ein in aramäischer Sprache abgefasstes noch mangelhaftes und in der Darstellung noch unvollkommenes Urevangelium gewesen, das durch verschiedene Hände überarbeitet und vermehrt und in solchen vermehrten Ausgaben von verschiedenen Uebersetzern in das Griechische übersetzt worden sei. Der Stamm selbst aber, aus welchem diese Evangelien in zwei Aeste entsprossen seien, verrathe sich allerwärts als das gemeinsame kurze Leben Jesu, auf dessen Dasein die älteste Lehrart in der christlichen Kirche führe. Um nun die in parallelen Stellen in beständigem Wachsen begriffenen Evangelien ihrem ursprünglichen Gehalte nach möglichst sicher auf die Nachwelt zu bringen, habe die Kirche am Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts aus den vielen Evangelien vier ausgehoben, welche die meisten Kennzeichen der Wahrheit an sich trugen und zum allgemeinen Gebrauch am passendsten erschienen. — Obgleich nun diese Urevangeliumshypothese durch die Fortschritte der Neutestamentlichen Kritik längst aufgegeben worden ist, so waren doch die Eichhorn'schen Untersuchungen über die synoptischen Evangelien der Anstoss zu weiter und tiefer greifenden kritischen Erörterungen, in Folge deren ein neuer kräftiger Geist in die Neutestamentlicbe Kritik eindrang, die nur durch die Hug'sche Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments (1808) wiederum in das apologetische Maass der kirchlichen Ueberlieferung über den Kanon des Neuen Testaments zurückgedrängt wurde.

In der weitern Entwickelungsgeschichte der Einleitungswissenschaft ist zunächst das de Wette'sche Lebrbuch der historisch-kritischen Einleitung in's Neue Testament (1826) hervorzuheben. De Wette hat die mit dem Begriffe des Kanon immer noch verbundenen dogmatischen Traditionen vollends aufgelöst und das Zufällige und Willkürliche in der Entstehung des Kanon's vollständig anerkannt, gleichwohl aber mit der Unbefangenheit und Freiheit der kritischen Forschung keinen rechten Ernst gemacht; das johanneische Evangelium gilt ihm noch als das ächte und ursprüngliche. Eine ähnlicbe schwankende Stellung nehmen Schleiermacher und Credner in ihren Einleitungen zum Neuen Testament ein, indem sie die vollen Consequenzen der freien kritischen Forschung noch scheuen und nament-

lich, wie de Wette, dem johanneischen Evangelium vor den synoptischen die Priorität und den unbedingten Vorzug lassen.

Eine neue Epoche in der Geschichte der Neutestamentlichen Kritik begann mit dem Strauss'schen Leben Jesu (1835) zunächst in den Untersuchungen über die Evangelien, obgleich es Strauss nicht eigentlich mit der Kritik der Schriften, sondern mit der Kritik der evangelischen Geschichte als solcher zu thun hat und letztere ohne erstere unternehmen zu können sich berechtigt hielt. Wenn die altkirchliche Auslegung darauf ausgegangen sei, dass in den Evangelien erstlich Geschichte, und zwar zweitens übernatürliche enthalten sei; wenn hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen verworfen habe, um desto fester an der ersten zu halten, dass in jenen Büchern lautere, wenngleich natürliche Geschichte sich finde, so könne auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es müsse auch die andere Voraussetzung fallen gelassen und untersucht werden, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen. So setzt denn Strauss an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu, wie sie in den Evangelien vorliegt, eine in einzelnen Stücken bisher schon angewandte, jetzt consequent durchzuführende neue Betrachtungsweise, die mythische, welche in den in sich selbst widersprechenden oder gegen die allgemeinen Gesetze der Natur und des Geisteslebens verstossenden Theilen der evangelischen Geschichte statt wirklich so geschehener Thatsachen vielmehr Gebilde der unbewusst dichtenden religiösen Phantasie der christlichen Gemeinde erblickt, also in der ganzen evangelischen Geschichte Alles darauf angesehen wissen will, ob es nichts Mythisches an sich habe. In Folge des durch die Strauss'sche Kritik der evangelischen Geschichte gegebenen Anstosses hat sich nun eine kritische Richtung entwickelt, welche in Tübingen ihren Heerd und seit dem Jahre 1842 an den dortigen „theologischen Jahrbüchern" ihr Organ erhalten hat. An den eigentlichen Urheber dieser kritischen Richtung, Baur, schlossen sich in verschiedenen Modificationen dessen Schüler Schwegler und Zeller, Köstlin, Planck, in weitern Kreisen auch Hilgenfeld, Ritschl, Volckmar mit ihren Untersuchungen an. Baur's kritische Untersuchungen hatten schon vor dem Erscheinen des Strauss'schen Werkes bei den paulinischen Briefen begonnen und war derselbe zu der Ueber-

zeugung gekommen, dass in der apostolischen und nachapostolischen Zeit zwei Parteien, die Pauliner und die Petriner oder Judaisten zu unterscheiden seien, deren Gegensatz nicht bloss auf die verschiedene Gestaltung der Petrussage, sondern auch auf die Zusammensetzung der Apostelgeschichte und auf kanonische Briefe einen bedeutenden Gegensatz gehabt habe. Aus denselben Parteitendenzen, welche im Laufe des zweiten Jahrhunderts das bewegende Prinzip der sich gestaltenden christlichen Kirche waren, erklärte Baur in seiner im Jahr 1835 erschienenen Schrift über die sogenannten paulinischen Pastoralbriefe die Entstehung und Unächtheit der letztern, und fasste im Jahr 1845 die Resultate seiner sämmtlichen kritischen Untersuchungen über die paulinischen Briefe in seiner Schrift über den Apostel Paulus zusammen, an welche sich seine Untersuchungen über das Verhältniss des johanneischen Evangeliums zu den synoptischen Evangelien in den theologischen Jahrbüchern im Jahr 1844 anschlossen, welche Abhandlung im Jahr 1847 in den „kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" vervollständigt wurde. Es war dadurch mit fast zweifelloser Gewissheit das Ergebniss begründet, dass das johanneische Evangelium kein Werk des Apostels Johannes sei und überhaupt keinen apostolischen Ursprung habe. Man wage es, sagt Baur *), jeden dieser Schriftsteller des Neuen Testaments nach seiner Individualität und seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit zu fragen und ihn mit aller Schärfe darauf anzusehen, von welchen Motiven und Interessen er bei seiner Darstellung geleitet worden. Alles was eine Neutestamentliche Schrift Specifisches, Individuelles, rein Subjectives an sich haben kann, der eigne geistige Hauch der Idealität, der über dasselbe verbreitet ist, Alles was seine ganze Auffassungsweise des Christenthums von der der übrigen Verfasser wesentlich unterscheidet, gibt ihr einen so eigenthümlichen Charakter und eine so bestimmte Tendenz, dass wenn irgendwo es hier möglich sein muss, aus solchen Daten auf den Ursprung zu schliessen.

Auf den Grund der bisher gewonnenen Resultate der Tübinger Kritik werden nun im Folgenden die einzelnen Schriften des Neutestamentlichen Kanon's betrachtet, um sie statt in der

---

*) Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. S. 74 f.

bisherigen kanonischen Reihe in ihrer geschichtlichen Reihe auftreten zu lassen und auf dieser Voraussetzung eine Anschauung ihres theologischen Lehrgehaltes zu geben.

Zweiter Abschnitt.

Die einzelnen Bücher des Neuen Testaments nach ihrem geschichtlichen Verhältniß und ihrem Lehrgehalte.

§. 28.

Die innere Entwickelung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters.

Um die verschiedenen Formen und Gestalten zu begreifen, in welchen sich der christliche Geist in den im Neuen Testament enthaltenen Denkmälern des Urchristenthumes ausgeprägt hat, müssen wir auf den Punkt zurückgehen, auf welchem das christliche Bewusstsein mit seinem ganzen Inhalte noch in seinem ersten Keime verschlossen liegt. Es ist diess das religiöse Bewusstsein Jesu selbst, wie es sich geschichtlich aus dem unterscheidenden religiösen Bewusstsein des Alten Testaments entwickelt hat. Auf dem Standpunkt des Alten Testaments *) wird der natürliche Wille des Menschen als in sich nichtiger, bloss endlicher, auf beschränkte, egoistisch-nationale Zwecke gerichteter und für sich selbst dem höhern göttlichen Willen widerstrebender Wille gewusst. Indem nun aber so der endliche Mensch seinem Gotte gegenübersteht, tritt ihm das göttliche Gesetz des unbedingt mit sich einigen Willens als eine höhere, über das endliche entzweite Bewusstsein hinausliegende Macht entgegen, welcher er sich unterwerfen und wonach er seinen auf endliche Zwecke gerichteten Willen bestimmen soll, um dadurch zur freien sittlichen Unendlichkeit des Willens oder zur vollkommenen Gesetzeserfüllung, zur vollendeten Gerechtigkeit herangezogen zu werden. Dahin aber hat es der Geist des Volkes Israel nicht gebracht; er konnte aus der Entzweiung des Bewusstseins und aus der Endlichkeit des Willens, aus der Beschränktheit des bloss endlichen Zweckes nicht hinaus zur Versöh-

*) Noack, christliche Dogmengeschichte. S. 6.

nung mit dem göttlichen Willen und unendlichen Zwecke gelangen. Aber die Entwickelung des Volksgeistes drängte seit den Zeiten des Exils zu dem Punkte hin, wo *) die Einsicht aufging, dass überhaupt nur mit dem Aufgeben und Tode der Endlichkeit, mit der reinen Entäusserung des endlichen Ich an das unbedingte allgemeine Gesetz des Willens, als den absoluten Selbstzweck des Ich, der entzweite endliche Wille zur Versöhnung gelangen könne. Das Bewusstsein des Widerstreits und die Nothwendigkeit der Versöhnung wurde kurz vor dem Auftreten Jesu durch den Täufer Johannes geweckt, der die Busse und Bekehrung des Subjects als Bedingung des Eintritts der Versöhnung und geistig sittlichen Wiedergeburt aussprach. Indem nun Jesus sich zu diesem Bewusstsein der vollendeten Hingabe des Willens an das unendliche Gesetz der Freiheit (Gott) in seinem Innern erhoben, und in der darin nothwendig enthaltenen Versöhnung die höhere erlösende Macht für die Welt anschauend empfunden hatte; konnte er sofort den wirklichen Eintritt des Himmelreiches als derjenigen geistig-sittlichen Gemeinschaft verkündigen, worin jenes absolute Gesetz des geistig-sittlichen Willens die beherrschende Macht des Lebens sei. Der Standpunkt des Judenthums war dadurch durchbrochen, dass er die vollständige reine Hingabe an Gott ebenso als den wesentlichen Inhalt, wie als die Kraft der vollendeten Gesetzeserfüllung und vollkommnen Gerechtigkeit hinstellt, mit welcher die Theilnahme am göttlichen Reiche gegeben und das Verhalten des Menschen zu Gott vollendet ist. Und hierin eben ist das unterscheidend Neue des im Geiste Jesu aufgegangenen religiösen Bewusstseins und sittlichen Verhaltens, somit der eigentliche ursprüngliche Kern des Christenthums, enthalten.

Indem nun Jesus die specifisch neue religiös-sittliche Wahrheit, die ihm aufgegangen war, seinem Volke verkündigen und ihre erlösende und versöhnende Macht für den menschlichen Willen dem Bewusstsein seines Volkes nahe bringen wollte, bot sich ihm die Messiasidee als derjenige Punkt im religiösen Bewusstsein seines Zeitalters dar, an welchen er mit Erfolg anknüpfen konnte, sofern in der idealen Persönlichkeit des Messias die Hoffnung und Sehnsucht des Volkes das Ideal eines in der Zukunft zu verwirklichenden religiös-sittlichen Gemein-

*) Noack, die Theologie als Religionsphilosophie. S. 162 f.

wesens, die Vollendung des irdischen Staats- und Volkslebens anschaute. Der Inhalt der jüdischen Messiashoffnungen, mit denen das Zeitalter erfüllt war, war nach seiner höhern allgemeinen Wahrheit wesentlich nichts anders, als der Glaube an die in nächster Zukunft erwartete Erscheinung einer gottgeweihten Persönlichkeit, die ein Reich stiften sollte, in welchem das Gesetz Gottes herrschen würde, damit in dessen vollkommener Erfüllung das Volk Gottes die Seligkeit vollendeter Gerechtigkeit erlangen könne. *) Und dadurch, dass Jesus die überkommene Messiasidee in seinem Geiste durch die freie That seines neuen sittlichen Bewusstseins läuterte und zur Anschauung seines sittlichen Himmelreichs umgestaltete, hat er das Messiasthum oder Christenthum gestiftet.

Nach Jesu Tode war der Glaube, dass der gekreuzigte und in seinen Wirkungen im Geiste seiner Anhänger fortlebende Jesus von Nazareth der Messias sei, der lebendige Mittelpunkt, in welchem sich Erinnerung und Hoffnung der Gläubigen vereinigten. Aus ausdrücklichen Aussprüchen Jesu über sein geistiges Fortleben und über die höhere geistige Zukunft des Menschensohnes als Weltrichters war bei seinen Anhängern der Glaube an seine in nächster Nähe gedachte sinnlich-sichtbare Wiederkunft entstanden, welche sich die gläubige Phantasie mit sinnlichen Farben ausmalte. Der lebendige Inhalt dieses Messiasglaubens aber war nichts anders als die durch Jesus mitgetheilte Erlösungsthatsache, welche das Prinzip des neuen religiösen Lebens wurde, nämlich die vollendete Hingebung des endlichen Willens an Gott in der vollendeten Gesetzeserfüllung, während der geistig-sachliche Kern der Hoffnung auf Christi Wiederkunft zur Vollendung seines Reiches eben kein anderer war, als dass die im Prinzip des Christenthums geforderte wahrhafte und vollendete Versöhnung (Gerechtigkeit und Sündenvergebung) zu vollständiger Verwirklichung kommen und die Menschheit sich als eine aus ihrer Idee wiedergeborne geistig-sittliche Gemeinschaft nach ihrer Wahrheit darstellen werde. Die neue Heilsthatsache des Evangeliums, auf deren Anerkennung das älteste Christenthum als auf seinem wesentlichen Lebensgrunde ruhte, mit andern Worten: die unterscheidende neue Offenbarung des Christenthums, die das Ferment der ganzen nachfolgenden weltge-

*) Noack, Dogmengeschichte. S. 6 f.

schichtlichen Entwickelung desselben geworden ist, diess ist nichts anders, als die erlösende Macht, die in der reinen unbedingten Hingebung an Gott, in der vollendeten Gesetzeserfüllung liegt.

Die ersten Christen waren messiasgläubige Juden, welche sich zum Glauben an Jesus als den Messias und zum Inhalte des von ihm verkündigten Evangeliums bekannten. Indem dieser Inhalt auch in das Bewusstsein der Jünger und der urchristlichen Gemeinde in ihrer ältesten und ursprünglichen Gestalt überging, erschien in ihr das christliche Bewusstsein überhaupt nur als die wahrhaft höhere Form des Judenthums selbst, oder als ein neues, vollendeteres Verhältniss des Menschen zu dem göttlichen Offenbarungsinhalte des Alten Testaments, d. h. als Judenchristenthum, welches abgesehen von diesem sachlichen Verhältniss auch formell an der nationalen Sendung Jesu als Messias der Juden und an dem auch für die messiasgläubigen Anhänger Jesu fortwährend als verbindlich geltenden jüdischen Ritualgesetze festhielt. Freilich „nicht in der fortwährenden Beobachtung des Ritualgesetzes, so streng daran festgehalten wurde, suchte das Judenchristenthum die Gewissheit der Erlösung und Versöhnung mit Gott, da ihm vielmehr das einzelne Wollen und Thun jederzeit als unvollkommen galt; nur auch nicht im Gegensatz gegen das Gesetz des alten Bundes stand dem judenchristlichen Bewusstsein die neue Versöhnungsgewissheit des Evangeliums; sondern es schaute in Jesus, als dem Träger dieser neuen sittlichen Offenbarung, eben die erlösende Macht der in der vollendeten Hingabe an Gott enthaltenen wahrhaften Gesetzeserfüllung an."

Der Apostel Paulus riss das Christenthum von seinem ursprünglichen Zusammenhange mit dem Judenthume los und erhob es zu einer neuen, selbstständigen Religionsform. Der Paulinismus geht zwar von jener erlösenden Thatsache des neuen geistig sittlichen Verhältnisses zu Gott aus; aber er fasst als die darin enthaltene erlösende Macht und versöhnende Kraft nicht mehr die vollendete Hingebung des Willens an das göttliche Gesetz, sondern schaut den geschichtlichen Träger dieser neuen Offenbarung und sein Thun und Leiden selbst als die erlösende Kraft an und erhebt diese erlösende Persönlichkeit zum jenseitigen, himmlischen, göttlichen Menschen. Die Voraussetzung der Erlösung wird dann von Paulus gegensätzlich festgestellt und

dem endlichen menschlichen Wollen, als in sich nichtigem, sündhaftem, das göttliche Gesetz als ein jenseitig bleibendes, als abstractes Sollen gegenübergesetzt, ein Gegensatz, der sich weiterhin zum Gegensatze zwischen Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade, Heiden- und Judenthum auf der einen und Christenthum auf der andern Seite fortbestimmt.

Der Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus bildet den Inhalt des apostolischen Zeitalters, als dessen Grenze das Jahr 70 n. Chr. oder die Zeit der Zerstörung Jerusalem's angenommen werden darf. In den Umkreis dieser ersten Entwickelungsstufe des Urchristenthums fallen von den Urkunden des Neuen Testaments die vier unbezweifelt ächten paulinischen Briefe an die Galater, an die Korinthier und die Römer, die Apokalypse des Johannes und die vermeintlich paulinischen Briefe an die Thessalonicher.

Das nachapostolische Zeitalter zerfällt nach seiner innern Entwickelung in zwei weitere Stufen oder Epochen, deren erste vom Jahre 70 bis um's Jahr 130 n. Chr. geht und theils die streitenden Beziehungen zwischen Paulinismus und Judaismus, theils die wechselseitigen Annäherungs- und Ausgleichungsversuche zwischen beiden Richtungen nach den im Neuen Testament enthaltenen literarischen Denkmälern in sich schliesst. In diese Zeit fällt die beginnende Evangelienliteratur, die Entstehung der unsern beiden Evangelien nach Matthäus und Lukas wahrscheinlich zum Grunde liegenden Grundschriften, dann der Brief an die Hebräer, die pseudopaulinischen Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper und wahrscheinlich auch der Brief an Philemon, der erste Brief Petri und der Brief Jacobi.

Die zweite Stufe oder Epoche des nachapostolischen Zeitalters geht vom Jahre 130 bis gegen 160 n. Chr. und charakterisirt sich durch die Versuche, die Spannung der paulinischen und judenchristlichen Richtung zu versöhnen und in die höhere Einheit der katholischen Kirche aufgehen zu lassen. Den Beginn dieser Epoche bezeichnen die drei kanonischen Evangelien Matthäus, Lukas und Markus und die Apostelgeschichte; sodann der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus, die sogenannten Pastoralbriefe, das johanneische Evangelium mit dem ersten johanneischen Brief und noch später der zweite und dritte johanneische Brief.

Erste Stufe: das apostolische Zeitalter.

§. 29.

Der Apostel Paulus und seine Briefe.

Nach dem Berichte der (als geschichtliche Quelle über das älteste jerusalemische Christenthum übrigens nur mit grosser Vorsicht *) zu benutzenden) Apostelgeschichte (2, 1—39) war die erste Gemeinde christusgläubiger Juden in Jerusalem auf das einfache Bekenntniss gegründet worden, dass Jesus von Nazareth der Messias sei, mit welchem Bekenntnisse sich eine grosse Anzahl Juden auf den Namen Jesu hatten taufen lassen. Die Anhänger des Messias Jesus waren eine religiöse Partei innerhalb des Judenthums; sie hielten streng am mosaischen Gesetz und werden in der Apostelgeschichte als Eiferer für das Gesetz geschildert (21, 20); sie nahmen am jüdischen Tempeldienst Antheil, mit Ausnahme des Opferdienstes, und die Apostel, unter denen Petrus und die Zebedäiden Jacobus der Aeltere und Johannes und später neben Petrus und Johannes der Bruder Jesu, Jacobus, der kein Apostel war (Apostelg. 2, 9), das höchste Ansehen genossen, lehrten im Tempel und in den Synagogen (Apostelg. 15, 21). Abgesehen von dem neuen sittlichen Gehalt, den ihr Bewusstsein aus dem Evangelium Jesu erhalten hatte und worin für sie die erlösende und versöhnende Macht lag, unterschieden sich die messiasgläubigen Bekenner Jesu, die jüdische Partei der Nazarener, von den übrigen messiasgläubigen Juden nur darin, dass eben letztere den Messias überhaupt erst noch erwarteten, während jene in Jesus den bereits erschienenen Messias erblickten, dessen nahe bevorstehende Wiederkunft zur Stiftung seines irdischen Reiches sie erwarteten, eine Hoffnung, die auch Paulus (1. Korinth. 15, 52) theilte. Um diesen Grundgedanken bewegten sich die Reden, die Petrus, nach den Berichten der Apostelgeschichte (2, 22. 31. 36. 3, 19. 20) bei und nach dem ersten Pfingstfest in Jerusalem hielt. Der durch die Propheten des Alten Testaments dem Geschlechte Abraham's verheissene Messias sei in der Person Jesu von Nazareth zur Gründung seines Reiches erschienen, aber von den Juden in die Hände der Ungerechten überantwortet und an's Kreuz ge-

*) Die Gründe siehe in dem, was unten über die Beschaffenheit der Apostelgeschichte bemerkt werden wird.

bracht, jedoch von Gott auferweckt und zu einem Herrn und Christus gemacht worden; darum sollten die Juden **Busse** thun und sich bekehren, damit die Zeit der Erquickung vom Angesicht des Herrn komme, wann er **senden werde** den, der ihnen jetzt zuvorgepredigt werde, Jesum den Christus.

Indessen konnte es nicht fehlen, dass zwischen den Juden und den Judenchristen in Jerusalem allmählich Differenzen entstanden und letztere von erstern als eine vom Glauben der Väter abweichende, neuerungssüchtige Secte betrachtet wurden. Darum erzählt die Apostelgeschichte (4, 2 ff.), es habe die Priester und Vorsteher des Tempels und die Sadducäer verdrossen, dass die Apostel Jesu das Volk lehrten und an Jesus die Auferstehung der Todten verkündigten, und es wurden von der hierarchischen Staatsgewalt der Juden mehrfache Versuche gemacht, den Aposteln durch Gefängnissstrafe das Lehren zu verbieten, ja man dachte sogar, als diese Maassregeln vergeblich waren, daran sie zu tödten, was jedoch durch die Abmahnungen des besonnenen Pharisäers Gamaliel, nach dem Bericht der Apostelgeschichte (5, 2 ff.) hintertrieben wurde.

Der Conflict der neuen Gemeinde mit dem alten Judenthum musste jedoch um so schärfer hervortreten, je mehr sich auch unter den Nazarenern Elemente zeigten, welche auf ein bestimmteres Bewusstsein über den wesentlichen Unterschied des neuen Glaubens vom alten hinwiesen. Ehe noch im Jahre 43 oder 44 der ältere Jacobus, der Bruder des Johannes, durch den König Herodes Agrippa hingerichtet wurde, war durch den christlichen Almosenpfleger Stephanus unter den Juden eine heftige Bewegung entstanden und eine Verfolgung gegen die junge Christengemeinde zu Jerusalem veranlasst worden (Apostelgesch. 8, 1 ff.). Dieser **Stephanus** war nämlich der Erste, welcher darauf hinwies, dass der neue Geist des Evangeliums von den äussern Formen des Judenthums sich emancipiren und als eine neue und selbstständige Lehrform hinstellen müsse. Dadurch aber musste die jüdische Hierarchie zu Jerusalem sich zu energischem Widerstand gegen diesen Mann aufgefordert fühlen; und so meldet denn die Apostelgeschichte (6, 8 ff.), dass Stephanus beim hohen Rathe angeklagt worden sei, Lästerworte gegen Moses und gegen Gott geredet zu haben, indem er gesagt hätte, Jesus von Nazareth werde die heilige Stätte des Tempels zerstören und ändern die Sitten, die Moses seinem Volke gegeben

habe. Der Angeklagte hielt in der Versammlung des hohen Raths eine herausfordernde Vertheidigungsrede im heiligen Feuereifer eines Propheten. Von Abraham an, sagte er (nach dem Bericht der Apostelgeschichte 7, 2 ff.) hat Gott sein Volk getreulich behütet, durch Moses sie aus Aegypten befreit, ohne dass sie diesem Propheten gehorcht hätten; ja sie haben die Propheten getödtet, die späterhin der Herr sandte, um zuvorzuverkündigen die Erscheinung des Gerechten, dessen Mörder und Verräther ihr nun geworden seid! Ueber solche Worte wurden die Mitglieder des hohen Rathes so erbittert, dass sie ihn zur Stadt hinaus stiessen und steinigten. In Folge dieses Ereignisses zerstreuten sich die Anhänger Jesu, bis auf die Apostel, in die Länder Judäa und Samaria, und von dort wurde der Glaube an den Messias Jesus auch über die Grenzen Palästina's hinaus verbreitet, wo er in der syrischen Stadt Antiochia am meisten Wurzel fasste. Nach der Hinrichtung des ältern Jacobus (um's Jahr 44) entging der gefangen gesetzte Petrus dem drohenden Tode durch die Flucht und arbeitete seitdem an der Bekehrung der Juden ausserhalb Palästina's mit grossem Eifer, indem er selbst kein Bedenken trug, in die christliche Gemeinschaft solche Juden, die ursprünglich Heiden gewesen, aufzunehmen (Galater 1, 18). Seit Petrus Flucht war der jüngere Jacobus, mit dem Beinamen der Gerechte, ein Bruder Jesu, das leitende Haupt der christlichen Gemeinde, ein Mann, der mit der herrschenden pharisäischen Partei in gutem Einvernehmen stand. Als er im jüdischen Krieg seine Glaubensgenossen zum Abfall vom Glauben an Jesum bewegen sollte, rief er von der Zinne des Tempels zum versammelten Volke herab: „Wozu befragt ihr mich über Jesus, den Sohn des Menschen? Er sitzet zur Rechten Gottes und ist im Begriffe, zu kommen in den Wolken des Himmels!" Sofort wurde der treue Zeuge seines Glaubens gesteinigt. Nachdem der jüdische Krieg durch die Zerstörung Jerusalem's im Jahre 70 beendigt worden war, kehrte ein Theil der früher zerstreuten Christen nach den Trümmern der Stadt zurück und erwartete um so zuversichtlicher die (kurz vorher auch in der Apokalypse des Apostels Johannes als nahe verkündigte) Wiederkunft des Messias Jesus. Der Vorsteher in der wiederhergestellten judenchristlichen Gemeinde zu Jerusalem war seitdem ein Verwandter Jesu, Namens Simeon, der im Jahr 105 unter Trajan am Kreuze starb.

Bei der Verfolgung und Steinigung des Stephanus hatte sich nach dem Berichte der Apostelgeschichte (7, 57. und 8, 1—3) ein junger Pharisäer Namens Saulus, welcher Name sich im Verkehr mit Griechen in's Griechische umbildete und Paulus wurde, durch seinen jüdischen Glaubenseifer ausgezeichnet. In Tarsus, der Hauptstadt Cicilien's, als der Sohn eines gebildeten Pharisäers geboren und durch seinen Vater im Besitze des römischen Bürgerrechts, hatte der junge Saulus neben seinem Gewerbe als Zeltmacher in Jerusalem den Unterricht des Pharisäers Gamaliel genossen und war ein schriftgelehrter, gesetzeseifriger Pharisäer geworden, welcher an den Verfolgungen der jungen Christengemeinde lebhaften Antheil nahm (Gal. 1, 14. vgl. mit Apostelg. 8, 3. 9, 1 ff.). Mit Vollmachten vom Hohenpriester gegen die Judenchristen in Damaskus versehen, reiste er im Jahr 41 oder 42 n. Chr. dorthin, um die Christen zu verfolgen. Unterwegs aber glaubte er eine Erscheinung Jesu gehabt zu haben, die ihm zugerufen: Saul, Saul, warum verfolgst du mich? Aber es wird dir schwer werden, wider den Stachel zu lecken! (Apostelg. 9, 3—26) Nach heftigem Seelenkampfe ging eine gänzliche Umwandlung in ihm vor, in Folge deren er sich zum neuen Glauben bekehrte und zu Damaskus taufen liess. Es hat (so spricht er sich selbst über dieses Ereigniss seiner plötzlichen Bekehrung im Brief an die Galater 1, 12—16 aus) Gott wohlgefallen, seinen Sohn Jesus Christus in mir zu offenbaren, damit ich ihn durch das Evangelium verkündigen sollte unter den Heiden; das Evangelium, das ich predige, habe ich von keinem Menschen empfangen, noch gelernt, sondern durch die Offenbarung Christi.

Die Zeit, welche zwischen der Bekehrung des Paulus und dem Beginne seiner apostolischen Wirksamkeit folgte, dauerte nach seiner eignen Aeusserung (Gal. 1, 18) drei Jahre; er benutzte diese Zwischenzeit, aus der uns über seine äussere Thätigkeit nichts bekannt ist, dazu, um die neugewonnene christliche Ueberzeugung in sich zu befestigen und zu verarbeiten; und da er sich (1. Korinth. 11, 23 f. 15, 8 f.) über Thatsachen der evangelischen Geschichte so bestimmt und speciell aussprach, so hat er es ohne Zweifel auch in dieser Zeit nicht unterlassen, über die Lebensgeschichte Jesu Erkundigungen einzuziehen. Die syrische Stadt Antiochien am Flusse Orontes war, seitdem in Folge der Steinigung des Stephanus und der darauf folgenden Verfol-

gung der Christen in Jerusalem Viele derselben das palästinensische Gebiet verlassen hatten, ein Mittelpunkt für die Sammlung messiasgläubiger Juden geworden, und wurden dort, nach der Apostelgeschichte (11, 26), die Anhänger Jesu anstatt Nazarener, wie sie Anfangs hiessen, nunmehr Christianer genannt, welcher Ausdruck jedoch sonst (Apostelg. 26, 18. 1. Petr. 4, 16) und auch bei Tacitus (Annalen 15, 44) und Sueton (Nero, 16) nur als eine im Munde der Gegner und des heidnischen Volkes gebrauchte Bezeichnung vorkommt.

Von Antiochien aus unternahm Paulus um's Jahr 45 n. Chr. mit einem ihm befreundeten griechischen Christen aus Cypern, Namens Barnabas seine erste Missionsreise zu den Heiden, und durchwanderten beide von Cypern aus die kleinasiatischen Länder Pamphilien, Pisidien, Lykaonien, ohne dass wir über die Resultate dieser ersten Bekehrungsreise des Heidenapostels und die auf derselben gegründeten Christengemeinden zuverlässige Nachrichten hätten, da die betreffenden Erzählungen der Apostelgeschichte (Kap. 13 und 14) aus mancherlei Gründen verdächtig sind. Nachdem sich Paulus wiederum einige Zeit in Antiochien aufgehalten hatte, unternahm er eine zweite Bekehrungsreise um's Jahr 50 n. Chr., welche in Rücksicht auf die Erfolge der Missionsthätigkeit des Apostels wichtiger war.

Zwischen die erste und zweite Bekehrungsreise des Paulus setzt die Apostelgeschichte (Kap. 15, 2 ff.) eine Reise desselben nach Jerusalem zur Versammlung der ältern Apostel und Verhandlungen des Paulus mit den letztern, deren auch der Galaterbrief (2, 1 ff.) in den Worten gedenkt: Darnach über vierzehn (was aber wahrscheinlich vier heissen muss) Jahren zog ich abermals nach Jerusalem mit Barnabas und Titus; ich zog aber hinauf in Folge einer Offenbarung und besprach mich mit ihnen über das Evangelium, das ich unter den Heiden predige, besonders aber mit denen, die das Ansehen hatten (Vs. 9: Jacobus und Petrus und Johannes) und wir wurden einig, dass Barnabas und ich unter den Heiden, sie aber unter der Beschneidung predigen sollten. Der in der Apostelgeschichte über diese Reise und die Vorfälle in Jerusalem gegebene Bericht lässt sich mit des Apostels eignen Aeusserungen darüber nicht in Einklang bringen. Von einer förmlichen öffentlichen Apostelversammlung, gewissermassen dem ersten christlichen Concil (Apostelg. 15, 6. 12. 22) ist in der Darstellung des Paulus selbst sowenig eine

Spur, dass er vielmehr nur mit denen, die das Ansehen hatten (Gal. 2, 6) und die für Säulen galten (Jacobus, Petrus und Johannes, 2, 9) verhandelte und in Folge der von ihm gegebnen Erörterungen (2, 7 f.) die Anerkennung seiner Heidenmission von Seiten der Genannten durchsetzte; denn (sagt er Vs. 8) der mit Petrus kräftig gewesen ist zum Apostelamt unter der Beschneidung, der ist mit mir kräftig gewesen unter den Heiden. Aber diese abgedrungene Anerkennung war nur ein passives Nachgeben von Seiten der *judenchristlichen* Apostel, welche ihrer innersten Ueberzeugung nach damals von der Berechtigung der *Heidenchristen*, als welche ohne vorher die Beschneidung angenommen zu haben und jüdische Proselyten geworden zu sein, am Evangelium Theil haben sollten, wie Paulus wollte, nichts wissen wollten. Dass die persönliche Stellung des Apostels Paulus zu den Uraposteln eine Oppositionsstellung war, geht ausserdem aus der Aeusserung des Paulus über einen bald darauf mit Petrus in Antiochien gehabten Conflict (Gal. 2, 11 ff.), der in dem schwankenden und zweideutigen Benehmen des Petrus gegen die Heidenchristen seine Veranlassung hatte, deutlich genug hervor, sowie aus der Apokalypse des Johannes, welcher des Heidenapostels nie gedenkt und ihn sogar indirect aus der Zahl der Apostel ausschliesst, indem er (21, 14) nur von zwölf Aposteln als den Grundsteinen der künftigen Gottesstadt spricht und damit unläugbar den Apostel Paulus zurücksetzt. Musste doch Letzterer auch in seinem Sendschreiben an die Korinthier seine Person und apostolische Autorität gegen die von judenchristlicher Seite ausgestreuten Verdächtigungen und Verunglimpfungen rechtfertigen (2. Kor. 3) und hervorheben, wie er sich nicht für geringer achte, als die gar hohen Apostel (11, 5. 12, 11).

Seine *zweite Bekehrungsreise* richtete Paulus in Begleitung von zwei jungen Christen Silas und Timotheus nach den bereits früher bereisten kleinasiatischen Ländern, schiffte dann von Troas aus nach Europa über und begab sich über die macedonischen Städte Philippi und Thessalonich nach Athen und ungefähr gleichzeitig mit der unter Claudius stattgehabten Vertreibung der Juden aus Rom (um's Jahr 52 oder 53) nach Korinth, wo er einige Zeit verweilte, etwa anderthalb Jahre, während welcher Zeit er dort unter nicht geringen Schwierigkeiten die erste bedeutende Christengemeinde in Griechenland gründete.

Im Jahre 53 oder 54 reiste sodann Paulus von Corinth nach Jerusalem, wo er sich eines Gelübdes entledigte, und trat nach einem kürzern Aufenthalte in Antiochien (um's Jahr 54—55) seine

Dritte Bekehrungsreise an, auf welcher er sich zunächst längere Zeit in Ephesus aufhielt, dann über Macedonien nochmals nach Griechenland reiste (um's Jahr 57—58), um den Winter über in Korinth zuzubringen. Im nächsten Frühjahr begab er sich mit düstern Vorahnungen nach Jerusalem, wo der jüdische Fanatismus gegen ihn als Heidenbekehrer und Tempelschänder einen Aufruhr des Volkes erregte, in dessen Folge er in die Hände des römischen Tribuns in Jerusalem kam, der ihn zur Untersuchung zwei Jahre lang zu Cäsarea in Haft behielt und, da sich Paulus auf sein römisches Bürgerrecht berief und nach römischen Gesetzen vom Kaiser gerichtet zu werden verlangte, denselben im Spätjahre 60 oder 61 mit andern Gefangenen nach Rom abführen liess, wo er im Frühjahr 61 oder 62 ankam, nachdem er unterwegs Schiffbruch gelitten hatte. Nach etwa zweijähriger Gefangenschaft ist dort Paulus wahrscheinlich als ein Opfer der damals unter Nero ausgebrochenen Christenverfolgung (im Jahre 64) gefallen. Die christliche Sage freilich meldet noch weiter, Paulus sei aus der römischen Gefangenschaft unter Nero befreit worden, dann in eine zweite römische Gefangenschaft gerathen und zuletzt mit dem Apostel Petrus *) in Rom den Märtyrertod gestorben. Allein, wenn Paulus in der Neronischen Verfolgung umgekommen ist, so gestattet die Zeitrechnung keinen Spielraum für seine Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft und für eine zweite, für welche sich überdiess nur ein einziger und höchst unsicherer Anhaltspunkt bei Clemens von Rom findet, während Eusebius zur Bestätigung seiner Nachricht, dass Paulus aus der ersten Gefangenschaft befreit worden sei, sich auf den (von der Kritik als unächt erkannten) zweiten Brief an Timotheus beruft, so kann dieselbe nur als ein Ausfluss der kirchlichen Sage angesehen werden.

Die paulinischen Briefe sind die wichtigsten Denkmäler aus der apostolischen Zeit, der treueste Abdruck des ori-

---

*) Ueber die Petrussage vgl. man des Verfassers Dogmengeschichte, S. 54 f.

ginellen und tiefen Geistes ihres Urhebers. Aber unter den dreizehn paulinischen Briefen, welche das christliche Alterthum als Briefe des Apostels in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommen hat, sind durch die neuere Kritik mehrere in Bezug auf ihre Authentie in Anspruch genommen und bezweifelt worden, und nur vier derselben, nämlich die Briefe an die Galater, Korinthier und Römer, tragen so sehr den unwidersprechlichen Charakter paulinischer Originalität an sich, dass kein Zweifel an ihrer Aechtheit aufkommen konnte. Die Antilegomena unter den unter dem Namen des Apostels überlieferten Sendschreiben sind nun wiederum in zwei Klassen zu unterscheiden, indem bei einem Theile derselben (dem Brief an Philemon und den beiden Briefen an die Thessalonicher) das kritische Urtheil über ihre Unächtheit noch schwankend bleibt, während bei den übrigen (den Briefen an die Kolosser, Ephesier und Philipper und den Pastoralbriefen) die überwiegende Wahrscheinlichkeit für ihre Unächtheit vorliegt.

1. Der Brief an die Galater. Die kleinasiatische Landschaft Galatien oder Gallogräcia war etwa um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts von keltischen und germanischen Einwanderern eingenommen und nach ihnen benannt worden. Im Jahre 26 v. Chr. wurde die Landschaft römische Provinz. Auf seiner zweiten Missionsreise war, nach der Apostelgeschichte (16, 6) Paulus auch nach Galatien gekommen und hatte auf seiner dritten Bekehrungsreise (Apostelg. 18, 23) die dortige christliche Gemeinde wieder besucht. Nach den Stellen des Galaterbriefs, wo der Apostel seiner Verkündigung des Evangeliums unter den Galatern Erwähnung thut (1, 8. 4, 13. 19), lässt es sich nicht bezweifeln, dass er die dortige christliche Gemeinde auch selbst gestiftet habe. Obgleich der Brief des Apostels in mehreren Stellen (4, 8. 5, 2. 6, 12) deutlich zeigt, dass er zu Heidenchristen spricht, so ist es doch aus andern Stellen (3, 2. 13. 4, 3. 31. vgl. mit 1. Petr. 1, 1) wahrscheinlich, dass in den galatischen Christengemeinden auch Judenchristen waren. In der Zwischenzeit zwischen der zweiten und dritten Bekehrungsreise des Apostels waren judaisirende Lehrer dorthin gekommen (Gal. 2, 12. vgl. mit Apostelg. 15, 1. 5), welche das Ansehen des Apostels herabzusetzen (Gal. 1, 1. 11 ff.), die Nothwendigkeit der Beschneidung auch für Heidenchristen darzuthun (5, 2. 11) suchten und den galatischen Christen die Besorgniss

erweckten, dass sie durch die Lehre des Paulus nicht selig werden könnten, so dass die galatischen Christen an diesem irre geworden und zum Theil nahe daran waren, von dem ihnen durch Paulus verkündigten Evangelium wieder abzufallen (1, 6. 3, 1. 3. 4, 9 f. 21. 5, 2 f. 7). Nicht als ob die in der galatischen Gemeinde aufgetretenen judaisirenden Lehrer, mit deren Einwirkungen es der Brief zu thun hat, so weit gegangen wären, dass sie den Heiden das Recht der Theilnahme am Evangelium abgesprochen hätten; sondern sie wollten nur die Heidenchristen dadurch judaisiren, dass sie auf die Nothwendigkeit einer fortwährenden Beobachtung des jüdischen Gesetzes auch bei den aus dem Heidenthum zum Christenthum herüber gekommenen Christen drangen. Es waren also Judenchristen im strengen Sinne des Wortes, welche den Durchgang durch das Judenthum als den einzigen Weg zur Theilnahme am christlichen Heil ansahen und den freiern paulinischen Standpunkt, welcher das Festhalten am jüdischen Gesetze für die Christen nicht mehr für nothwendig hielt, verwarfen. Als nun Paulus auf seiner dritten Bekehrungsreise die galatischen Christen zum zweiten Mal besuchte (Apostelg. 18, 23), wurden zwar durch seine persönliche Gegenwart seine judenchristlichen Gegner und die von ihnen hervorgerufenen Besorgnisse beschwichtigt und der Apostel hatte Jedem den Fluch angekündigt, der ein anderes Evangelium als das von ihm verkündigte, lehren würde (Gal. 1, 9); nachdem jedoch der Apostel die Gemeinden wieder verlassen hatte, machte sich der Einfluss seiner judaisirenden Gegner wieder geltend, und die davon zu Paulus gelangte Kunde veranlasste die Abfassung unsers Galaterbriefs. Dass derselbe schon nach dem ersten Besuch des Apostels bei den galatischen Gemeinden geschrieben sei, ist einestheils aus dem Grunde nicht wahrscheinlich, da sich in diesem Falle die gegnerischen Einflüsse nicht soweit hätten entwickeln können, wie diess im Briefe (3, 2—5. 5, 7. 6, 6) vorausgesetzt wird; anderntheils führen auch andere Andeutungen des Briefes (4, 16. 5, 21. 6, 13) auf die Abfassungszeit desselben nach dem zweiten Besuch des Apostels. Aus dieser Situation erklärt sich der deutlich aus dem Inhalt hervorgehende doppelte Zweck des Briefes, mit der Rechtfertigung seiner Person und apostolischen Geltung (Kap. 1 und 2) zugleich eine Rechtfertigung seiner Lehre und eigenthümlichen Auffassung des Christeuthums zu verbinden (Kap. 3—5, 12),

woran sich eine Warnung vor Missbrauch der christlichen Geistesfreiheit (5, 13—25) und andere sittliche Ermahnungen und Vorschriften anschliessen (5, 26 — 6, 10) und endlich der Schluss des Briefes (6, 11—18) folgt. Der doppelte Hauptgedanke des Schreibens ist gleich an der Spitze desselben ausgesprochen (1, 1—5): 1. Paulus ist Apostel nicht von Menschen und durch Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott den Vater, der denselben auferweckt hat, und 2. das christliche Heil ist nur zu erwerben im Glauben an Jesum Christum, unsern Herrn, der sich selbst für unsere Sünden dahin gegeben hat, um uns von dieser gegenwärtigen argen Welt zu erretten.

Der Satz, dass die Rechtfertigung dem Menschen nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern allein durch den Glauben an Christum zu Theil werde, wird zuerst nachgewiesen als unmittelbare Thatsache des christlichen Bewusstseins (3, 1—5): Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben? und seid ihr so unverständig, im Fleische endigen zu wollen, da ihr im Geist begonnen habt? Der euch den Geist gibt und solche Thaten unter euch thut, thut er es durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben? Darauf wird bewiesen (3, 6—18), dass der wesentliche Inhalt des Alten Testaments die dem Abraham gegebene Verheissung ist, zu der das Gesetz nur als ein Accidens hinzukam: Gleichwie Abraham Gott glaubte und ihm dieser sein Glaube zur Gerechtigkeit zugerechnet wurde, so sehet ihr nun, dass diejenigen, welche vom Glauben sind, auch Abraham's Kinder sind. Indem die Schrift dem Abraham verhiess, dass in ihm alle Völker gesegnet werden sollen, hat es die Schrift zuvor ersehen, dass Gott die Heiden durch den Glauben gerecht mache. Darum werden nun diejenigen, die den Glauben haben, mit dem gläubigen Abraham gesegnet. Die aber mit des Gesetzes Werken umgehen, sind unter dem Fluch; denn es stehet (5. Mos. 27, 26) geschrieben: Verflucht sei, wer nicht in allem dem bleibet, was geschrieben steht im Buch des Gesetzes, dass er's thue! Christus aber hat uns erlöst vom Fluch des Gesetzes, indem er ein Fluch für uns ward, auf dass der Segen Abraham's unter die Heiden käme in Christo Jesu und wir so den verheissenen Geist empfingen durch den Glauben. Dem Abraham und seinem Saamen ist die Verheissung zugesagt, und es heisst nicht die Saamen, als wären es Viele, sondern

als Einem, welcher ist Christus. Und diese durch Gott zuvor bestätigte Verheissung auf Christum wird nicht aufgehoben durch das Gesetz, das später gegeben ist; denn könnte das Verheissene durch das Gesetz erworben werden, so könnte es Gott nicht durch Verheissung dem Abraham frei geschenkt haben.

Daran schliesst sich (3, 19—29) eine weitere Erörterung über das Gesetz und sein vermittelndes Verhältniss zur Verheissung und zum Glauben: Was soll nun das Gesetz? Es ist um der Sünde willen gekommen, bis der Saame (Christus) käme, dem die Verheissung geschehen ist. Das Gesetz ist nicht wider die Verheissung Gottes; wäre ein Gesetz gegeben, das lebendig machen könnte, so käme die Gerechtigkeit wahrhaftig aus dem Glauben; aber die Schrift hat Alles unter der Sünde beschlossen, damit die Verheissung durch den Glauben an Jesum Christum denen zu Theil würde, die da glauben. Das Gesetz ist unser Zuchtmeister auf Christum gewesen, damit wir durch ihn gerecht würden; nun aber der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister, sondern sind Alle Gottes Kinder und haben in der Taufe Christum angezogen und sind allzumal Einer in Christo und also Abraham's Saame und Erben der Verheissung, seien wir nun Juden oder Griechen, Knecht oder frei, Mann oder Weib.

Als die Religion des Geistes und der Freiheit steht das Christenthum über dem Juden- und Heidenthum, als dem Standpunkte der Kinder und Unmündigen. Diess wird zunächst theils aus dem innern Wesen des Christenthums, theils aus den Wirkungen desselben im Geist und Leben der Christen bewiesen (4, 1—11): Da wir Kinder waren, waren wir unter äusserlichen Satzungen gefangen; da aber Gott seinen von einem Weibe gebornen Sohn sandte, der unter das Gesetz gethan war, um diejenigen zu erlösen, die unter dem Gesetz waren, und ihnen die Kindschaft zu ertheilen, so ist hier kein Knecht mehr, sondern bloss Kinder und Erben Gottes durch Christum. Wie wollet ihr denn nun, da ihr die eiteln und nichtigen Götter verlassen und Gott erkannt habt, euch wieder zu den schwachen und dürftigen Satzungen wenden, um ihnen von Neuem zu dienen und Tage, Neumonden, Feste und Jahreszeiten zu halten? „O möchte doch lieber Christus in euch eine Gestalt gewinnen!"

Daran schliesst sich ein zweiter Beweis, der (4, 21—31) aus dem Alten Testament durch eine allegorische Deutung der

beiden Söhne Abraham's, Isaak und Ismael, geführt wird: Abraham hatte zwei Söhne; der von der Magd geborne, ist nach dem Fleisch geboren; der von der Freien ist durch die Verheissung geboren; die Hagar bedeutet das Bündniss vom Berge Sinai, das zur Knechtschaft gebieret; aber das himmlische Jerusalem bedeutet die Freie, die unser Aller Mutter ist. Wir aber sind nach Isaak nicht Kinder der Magd, sondern der Freien, Kinder der Verheissung.

Der paränetisch-praktische Theil des Briefs enthält 1. die Ermahnung zum Beharren in der Freiheit des Geistes durch ächten Glauben (5, 1—12): so bestehet nun in der Freiheit, womit uns Christus befreit hat, und lasset euch nicht wieder in das knechtische Joch fangen. Wenn ihr euch beschneiden lasst, so ist euch Christus nichts nütze; wer sich beschneiden lässt, ist noch das ganze Gesetz zu thun schuldig; wollt ihr aber durch das Gesetz gerecht werden, so habt ihr Christus verloren, in welchem weder Beschneidung noch Unbeschnittensein gilt, sondern der durch Liebe thätige Glaube. Darauf folgt 2. die Aufforderung zur wahrhaft freien, geistigen Sittlichkeit, die sowohl im Allgemeinen (5, 13—25), als auch mit Rücksicht auf die besondern Verhältnisse der Galater betrachtet wird (5, 26 — 6, 10): Die ihr zur Freiheit berufen seid, sehet zu, dass ihr durch die Freiheit dem Fleische nicht Raum gebet, sondern durch Liebe Einer dem Andern diene, denn alle Gesetze werden in dem Einen erfüllt: liebe deinen Nächsten als dich selbst! Wandelt im Geist, so werdet ihr die Lüste des Fleisches nicht erfüllen, denn das Fleisch gelüstet wider den Geist und beide streiten wider einander; des Geistes Frucht ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Glaube, Sanftmuth, Keuschheit; und die da Christo angehören, kreuzigen ihr Fleisch sammt den Lüsten und Begierden.

2. Die beiden Briefe Pauli an die Korinthier. In die reiche und üppige Handelsstadt Korinth, die Hauptstadt der Provinz Achaja, war Paulus auf seiner zweiten Bekehrungsreise gekommen und war daselbst anderthalb Jahre lang für das Evangelium thätig gewesen, sodass er trotz des Widerspruchs von Seiten der Juden (Apostelg. 18, 6) und der Indifferenz der Heiden (1. Korinth. 1, 22) eine zahlreiche Christen-Gemeinde aus Juden und Heiden dort zurückliess. Bald darauf ging ein in Ephesus zum Christenthum bekehrter alexandrinischer Gelehr-

ter, Namens Apollos, nach Korinth, um dort für das Evangelium zu wirken (Apostelg. 18, 24—28) und das Werk des Paulus fortzusetzen (1. Korinth. 3, 6). Neben ihm waren aber gewisse mit Empfehlungsbriefen versehene (2. Korinth. 3, 1) judaisirende Lehrer in die Gemeinden eingedrungen (2. Korinth. 11, 22), welche sich mit ruhmredigem Gebahren in den Wirkungskreis des Paulus eindrängten, dessen Ansehen und Einfluss zu untergraben suchten und zum Ungehorsam gegen ihn reizten (2. Korinth. 5, 12. 10, 5 f. 13 ff. 11, 4. 5. 18. 22. 12, 11. 1. Korinth. 9, 2), auch im Dienste einer falschen Weisheit (1. Korinth. 1, 17 — 2, 5) eine andere als die paulinische Lehre vortrugen (2. Korinth. 11, 4). In Folge dieser Wirksamkeit antipaulinischer Lehrer, die Paulus (2. Korinth. 11, 13) als falsche Apostel bezeichnet, war die korinthische Gemeinde von Parteiungen zerrissen, von denen sich die Einen nach Paulus, die Andern nach Apollos, wiederum Andere nach Petrus und endlich auch (wohl in neutraler Beziehung) nach Christus nannten (1. Korinth. 1, 12). Ausser diesen Lehrspaltungen war ein Anlass zum Streit der Genuss des Fleisches von heidnischen Opferthieren geworden (1. Korinth. 8 — 10), welchen Paulus selbst für etwas Unverfängliches gehalten hatte, während wahrscheinlich die nach Petrus sich nennende Partei in diesem Punkte an den von Petrus gegebnen Bescheid (Apostelg. 15, 29: Dass ihr euch enthaltet vom Götzenopfer und vom Blut und vom Erstickten!) sich hielten. Ferner war die christliche Lebensordnung durch bedenkliche sittliche Abweichungen und Verirrungen gestört worden, indem Unzucht herrschend geworden war (5, 1—18. 6, 12—20) und auch bei der Feier der Agapen Unordnungen und Lieblosigkeiten vorkamen (1. Kor. 11, 21—23). Endlich waren in der Gemeinde in Bezug auf die Auferstehung des Leibes und die sogenannten Geistesgaben verschiedene Meinungen entstanden (Kap. 12—15).

Als Paulus in Ephesus weilte, wurde ihm über die Zustände der korinthischen Gemeinde Kunde gebracht und hatte derselbe bereits zwei seiner Gehülfen, Timotheus und Titus nach Korinth gesandt (1. Korinth. 4, 17) und auch ein Sendschreiben an die Gemeinde gerichtet (1. Kor. 5, 9), welches jedoch verloren gegangen ist. Als nun auch Gesandte von Korinth zu ihm kamen (1. Kor. 16, 17 ff.) mit einem gewisse Anfragen enthaltenden Schreiben (1. Kor. 7, 1. vgl. mit 8, 1. 12, 1. 16, 1);

so verfasste der Apostel unsern ersten kanonischen Brief an die Korinthier von Ephesus aus, worin er sich zunächst (Kap. 1—4) gegen das eingerissene Parteiwesen und zur Rechtfertigung seiner persönlichen Autorität ausspricht und dann die angeführten streitigen Punkte der Reihe nach erörtert.

Während sich nun Paulus von Ephesus über Troas (2. Kor. 2, 12) nach Macedonien begab, erwartete er den nach Korinth gesandten Titus und befand sich mit Timotheus in Macedonien, wo er endlich mit Titus zusammentraf (7, 6), welcher einen im Ganzen erfreulichen Bericht über die Zustände der korinthischen Gemeinde abstattete, obgleich gegen die Person des Apostels noch immer mancherlei Vorurtheile und Verdächtigungen verbreitet wurden. Um auch diese Anstände vor seinem dort beabsichtigten Besnch zu heben, sandte Paulus durch Titus unsern zweiten kanonischen Brief an die Korinthier ab, den er in Macedonien, nach der Unterschrift zu Philippi, abgefasst hatte, worauf dann einige Monate später der Besuch des Apostels selbst folgte. Dieser zweite Brief enthält zunächst (Kap. 1—7) die Herzensergiessungen des Apostels über das seit der Absendung des ersten Briefs bis zur Rückkehr des Titus Erlebte; dann spricht er sich (Kap. 8 und 9) über eine zu veranstaltende Almosensammlung aus; endlich (Kap. 10—13) macht er seine persönliche Antorität in mancherlei Ermahnungen und Verwarnungen geltend.

Die beiden Korinthierbriefe bewegen sich weniger, wie dies beim Galaterbrief und gleichermaassen beim Römerbrief der Fall ist, in einem geordneten und zusammenhängenden Gedankengang, sondern enthalten in mannichfaltiger Abwechslung eine Fülle tiefgedachter und geistvoller Ideen, welche an verschiedene Lebensverhältnisse angeknüpft werden. So spricht sich der Apostel in Bezug auf die Lehrspaltungen und Parteiungen der Korinthier also aus (1. Korinth. 1, 2 und 3, 1—23): Ich rede davon, dass unter euch Einer spricht: ich bin Apollisch, ein Andrer: ich bin Paulisch, ein Dritter: ich bin Petrisch, ein Vierter: ich bin Christisch. Ist denn Christus getheilt oder ist Paulus für Euch gekreuzigt oder seid ihr in Pauli Namen getauft? Wir predigen ja doch den gekreuzigten Christus, der den Juden ein Aergerniss und den Griechen eine Thorheit ist und zwar predigen wir denselben denen, die berufen sind, seien sie nun Juden oder Griechen. Und nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht

viele Gewaltige, nicht viele Edle sind berufen; sondern was thöricht erscheint vor der Welt, das hat Gott erwählt, um die Weisen zu Schanden zu machen. Und von ihm kommet auch ihr her in Christo Jesu, der uns von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung gemacht ist, auf dass, wer sich rühmet, sich des Herrn rühme. Wir reden von der verborgenen Weisheit Gottes, die er verordnet hat vor der Welt zu unserer Herrlichkeit und die uns Gott durch seinen Geist geoffenbaret hat, denn der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit, wovon freilich der natürliche Mensch nichts vernimmt, sondern nur der geistliche Mensch, der den Geist aus Gott hat. Mit euch aber konnte ich nicht reden als mit geistlichen, sondern als mit fleischlichen Menschen, wie mit jungen Kindern in Christo, denen man Milch zu trinken geben muss statt Speise. Denn so Einer sagt: ich bin Paulisch, der Andre aber: ich bin Apollisch; seid ihr dann nicht fleischlich? Wer ist nun Paulus? wer ist Apollo? Diener sind sie, durch welche ihr gläubig geworden seid. Durch die Gnade, die mir von Gott gegeben ist, habe ich den Grund gelegt, ein Andrer bauet darauf; einen andern Grund kann aber Niemand legen ausser dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Darum rühme sich Niemand eines Menschen; es ist Alles Euer, es sei Paulus oder Apollo, es sei Petrus oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige, Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.

In Bezug auf die sittlichen Verirrungen, die in der Gemeinde zu Korinth vorkamen, bemerkt der Apostel (1. Korinth. 6, 9—20): Wisset ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnet? So jemand den Tempel Gottes verderbet, den wird Gott verderben, denn der Tempel Gottes ist heilig, der seid ihr! Wisset ihr nicht, dass die Ungerechten werden das Reich Gottes nicht ererben? Lasset euch nicht verführen, denn weder die Unzüchtigen, noch die Abgöttischen, noch die Ehebrecher, noch die Weichlinge, noch die Knabenschänder, noch die Diebe, noch die Trunkenbolde, noch die Lästerer, noch die Räuber werden das Reich Gottes ererben, und solche sind etliche von euch gewesen. Aber ihr seid abgewaschen und geheiligt und gerecht geworden durch den Namen unsers Herrn Jesu und durch den Geist unsers Gottes. Wisset ihr nicht, dass eure Leiber Christi Glieder sind? Sollte

ich nun die Glieder Christi nehmen und Hurenglieder daraus machen? Das sei ferne! Oder wisset ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, den ihr von Gott habt? Darum preiset Gott an euerm Leibe und in euerm Geiste, welche Gottes sind! Es ist dem Menschen gut (heisst es 1. Korinth. 7, 1—40), dass er kein Weib berühre; aber um der Unzucht willen habe ein Jeglicher sein eignes Weib und eine Jegliche ihren eignen Mann, und es entziehe sich nicht Eines dem Andern, es sei denn aus beider Verwilligung eine Zeit lang, dass ihr zum Fasten und Beten Musse habt, und kommet wiederum zusammen, auf dass euch der Satan nicht versuche, um eurer Unkeuschheit willen. Ich sage zwar allen Ledigen und Wittwen: es ist ihnen gut, wenn sie so bleiben; so sie aber sich nicht enthalten, so lass sie freien, denn es ist besser freien, als Brunst leiden. Den Ehelichen aber gebiete nicht ich, sondern der Herr, dass das Weib sich nicht scheide von dem Manne; wenn sie sich aber scheidet, dass sie ohne Ehe bleibe oder sich mit dem Manne versöhne. Und so ein Weib einen ungläubigen Mann hat und er lässt sich gefallen bei ihr zu wohnen, so scheide sie sich nicht von ihm, denn der ungläubige Mann ist geheiligt durch das Weib, und das ungläubige Weib wird geheiligt durch den Mann. Bist du an ein Weib gebunden, so suche nicht los zu werden; bist du aber los vom Weibe, so suche kein Weib. Wer ledig ist, der sorgt, was dem Herrn angehöret und wie er dem Herrn gefalle; wer aber freiet, der sorget, was der Welt angehört und wie er dem Weibe gefalle. Es ist ein Unterschied zwischen einem Weibe und einer Jungfrau; wer verheirathet ist, der thut wohl, wer aber nicht verheirathet ist, der thut besser.

Ueber die Feier des Abendmahles im Geiste des Stifters spricht sich der Apostel also aus (1. Korinth. 11, 23—29. 9, 16. 17): Wenn ihr nun zusammenkommt, so haltet in Wahrheit das Abendmahl; denn Jesus in der Nacht, da er verrathen ward, nahm er das Brot, dankte und brach es und sprach: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, solches thut zu meinem Gedächtniss. Desselbigengleichen nahm er auch den Kelch nach dem Abendmahle und sprach: dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute; solches thut, so oft ihr's trinket zu meinem Gedächtniss. Denn so oft ihr von diesem Brote esset und von diesem Kelche trinket, sollt ihr des Herrn Tod

verkündigen, bis dass er kommt. Wer aber unwürdig von diesem Brote isset und von dem Kelche des Herrn trinkt, der ist schuldig an dem Leibe und Blute des Herrn. Denn der gesegnete Kelch, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Denn wie es Ein Brot ist, so sind wir Viele Ein Leib, weil wir Alle Eines Brotes theilhaftig sind.

Von den geistlichen Gaben aber (1. Korinth. 12, 1—13. 27—31. 13) will ich euch nicht verhalten; es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist; es sind mancherlei Aemter, aber es ist Ein Herr; es sind mancherlei Kräfte, aber es ist Ein Gott, der da wirket Alles in Allen. In einem Jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinen Nutzen; dem Einen wird gegeben durch den Geist von der Weisheit, dem Andern von der Erkenntniss, einem Andern der Glaube, einem Andern die Gabe gesund zu machen, einem Andern Wunder zu thun, einem Andern Weissagung, einem Andern mancherlei Sprachen, einem Andern die Auslegung derselben, und diess Alles wirkt derselbe einige Geist und theilt einem Jeglichen das Seinige zu, wie er will. Denn gleichwie Ein Leib ist und hat doch viele Glieder, also auch Christus, wir sind durch Einen Geist Alle zu Einem Leibe getauft, wir seien nun Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und sind Alle zu Einem Geiste getränkt. Ihr seid der Leib Christi und seine Glieder, ein Jeglicher nach seinem Theil, und Gott hat gesetzt in der Gemeinde auf's Erste die Apostel, zum Andern die Propheten, zum Dritten die Lehrer, darnach die Wunderthäter, darnach die Gabe gesund zu machen, Helfer, Regierer, mancherlei Sprachen. Strebet aber nach den besten Gaben; ich will euch aber einen noch köstlichern Weg zeigen: die Liebe. Sie hört nimmer auf, so doch die Weissagungen aufhören werden und die Sprachen aufhören werden und die Erkenntniss aufhören wird. Denn unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk; wenn aber kommen wird das Vollkommene, wird das Stückwerk aufhören; nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die grösste unter ihnen.

Die christologischen und eschatologischen Anschauungen des Paulus sind zum Theil in den beiden Korinthierbriefen enthalten: Ich habe euch (sagt der Apostel 1. Korinth. 15, 3—28. 51—55) gegeben, was ich empfangen habe, dass Christus gestorben sei für unsere Sünden, dass er begraben worden und auf-

erstanden sei am dritten Tage, und dass er gesehen worden ist von Petrus, danach von den Zwölfen, darnach aber von mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, deren noch viele leben, etliche aber sind entschlafen; darnach ist er gesehen worden von Jacobus, darnach von allen Aposteln, am Letzten nach Allen ist er auch von mir gesehen worden. So aber gepredigt wird, dass Christus sei von den Todten auferstanden, wie sagen denn Etliche unter Euch, die Auferstehung der Todten sei Nichts? Ist aber die Auferstehung der Todten Nichts, so ist auch Christus nicht auferstanden. Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt und euer Glaube vergeblich, so seid ihr noch in euern Sünden, und so sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren. Nun aber ist Christus auferstanden von den Todten und der Erstling geworden unter denen, die da schlafen, und gleichwie in Adam Alle sterben, so werden sie in Christo Alle lebendig gemacht werden, ein Jeglicher in seiner Ordnung; zuerst Christus, darnach die Christo angehören, wenn er kommen wird; dann das Ende, wann er das Reich Gott und dem Vater überantworten und aufheben wird alle Herrschaft und alle Obrigkeit und alle Gewalt; er muss aber herrschen, bis er alle seine Feinde zu seinen Füssen gelegt haben wird, und der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod. Wenn ihm aber Alles unterthan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan sein dem, der ihm Alles untergethan hat, auf dass Gott sei Alles in Allem. Siehe, ich sage euch ein Geheimniss: wir werden nicht Alle entschlafen, wir werden aber Alle verwandelt werden und zwar plötzlich in Einem Augenblick zur Zeit der letzten Posaune; denn die Posaune wird erschallen und die Todten werden auferstehen unverweslich und wir werden verwandelt werden; denn dieses Verwesliche muss anziehen das Unverwesliche, und dieses Sterbliche muss anziehen die Unsterblichkeit. Wir wissen aber (2. Kor. 5, 1 — 10), dass, so unser irdisches Haus dieser Hütte zerbrochen wird, wir einen Bau haben von Gott erbaut, ein Haus nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel, und wir sehnen uns auch nach unserer Behausung, die vom Himmel ist, und es verlangt uns, dass wir damit überkleidet werden; denn dieweil wir in dieser Hütte sind, sehnen wir uns und sind beschwert, da wir wollten lieber überkleidet werden, auf dass das Sterbliche verschlungen würde vom Leben.

Ob aber auch unser sterblicher Mensch verweset (2. Kor. 4, 18. 5, 15—21), so wird doch der innerliche von Tag zu Tag verneuert; denn Christus ist darum für Alle gestorben, auf dass die, so da leben, hinfort nicht ihnen selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist. Darum ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden, aber das Alles von Gott, der uns mit ihm selber versöhnt hat durch Jesum Christum. Denn Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber, und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu uud hat unter uns aufgerichtet das Wort der Versöhnung; denn er hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, auf dass wir in ihm die Gerechtigkeit fänden, die vor Gott gilt.

3. Der Brief an die Römer. Während seines Aufenthalts in Korinth im Winter 57—58 schrieb Paulus einen ausführlichen Brief an die Christengemeinde zu Rom, wohin er selbst bald eine Reise zu unternehmen dachte. Die damals in Rom bestehende Gemeinde hatte keinen eigentlichen Stifter und war die Kunde vom Evangelium wahrscheinlich durch den Verkehr, der zwischen den zahlreichen römischen Juden und den Gemeinden in Griechenland, Macedonien, Kleinasien und Palästina entstehen musste, dorthin gelangt. Leicht konnte auch die unter Claudius stattgefundene Vertreibung der Juden aus Rom die Bekanntschaft derselben mit dem Christenthum veranlassen, was bei Aquila und Priscilla nach den Nachrichten der Apostelgeschichte (18, 2 ff. 18 f. 26) der Fall war. Nachdem diese beiden nach Rom zurückgekehrt waren, versammelte sich in deren Hause eine kleine heidenchristliche Gemeinde (Röm. 16, 3 f.). Uebrigens konnte es nicht fehlen, dass das Christenthum, sobald es die Aufmerksamkeit der römischen Juden und jüdischen Proselyten auf sich zog, einen vorwaltend judenchristlichen Charakter annahm, wie denn Paulus die römischen Heidenchristen (6, 17 ff. 11, 13. 25. 28. 30) zur Schonung judenchristlicher Vorurtheile ermahnt (14, 1 ff.), sodass wahrscheinlich trotz der kleinen Anzahl eifriger Anhänger des Heidenapostels die römischen Christen sich von den Juden noch nicht geschieden hatten und die jüdische Synagoge noch den Mittelpunkt ihrer Zusammenkünfte bildete (vgl. Röm. 7, 1—6). Obgleich sich nun die römische Gemeinde im Wesentlichen zu den judenchristlichen Grundsätzen bekannt zu haben scheint, die uns in Jerusalem, Galatien, Ko-

rinth als Oppositionselemente gegen den Paulinismus begegnet waren, so scheint sich doch, nach der Anlage des paulinischen Sendschreibens zu urtheilen, die Opposition der römischen Judenchristen gegen den paulinischen Standpunkt auf die Meinung beschränkt zu haben, dass eine umfassende Bekehrung der Heiden als eine Verkürzung und Beeinträchtigung der Juden erscheine, da diese ja doch das eigentliche Volk der Erwählung und zunächst für das messianische Heil bestimmt seien, sodass es also für Paulus nunmehr, den römischen Judenchristen gegenüber, darauf ankam darzuthun, dass nicht bloss Judenchristenthum und Heidenchristenthum als gleichberechtigt neben einander bestehen, sondern dass sogar das letztere über das erstere eine völlig übergreifende Macht gewinnen solle.

Diess geschah nun in dem Brief an die Römer, welcher sich als das reifste und gediegenste der unbezweifelt ächten Denkmäler des paulinischen Geistes unverkennbar darstellt. Obgleich die Aechtheit des Römerbriefs durch innere Gründe über allen Zweifel erhaben ist und auch durch die Zeugnisse der alten Kirchenlehrer bestätigt wird; so sind doch die beiden letzten (das 15. und 16) Kapitel desselben neuerdings, seit Semler als spätere Zusätze zu dem Briefe in Anspruch genommen worden. In Bezug auf das sechszehnte Kapitel ist es zunächst unwahrscheinlich, dass alle die am Schlusse gegrüssten Personen, die zum Theil des Apostels nahe Bekannte und Freunde sind und die man eher in Ephesus voraussetzen könnte (Röm. 16, 3. 4. 1. Korinth. 16, 19. 5), in Rom gelebt haben sollen, wo sich doch drei Jahre später, als Paulus als Gefangener dorthin kommt, keine Spur mehr von ihnen findet, nach Apostelg. 28, 14 ff. und diese Unwahrscheinlichkeit wird durch die Annahme nicht gehoben, dass der Verkehr der morgenländischen Provinzen mit Rom alle diese Christen für den Augenblick dorthin gezogen haben könnte. Auch das fünfzehnte Kapitel erscheint als eine spätere Beilage zum Brief. Die Tübinger Kritik hat die Aechtheit beider Kapitel mit hohen Wahrscheinlichkeitsgründen bezweifelt. Sie charakterisiren sich nämlich durch denselben vermittelnden paulinisch-judenchristlichen Geist, der in der Apostelgeschichte zu erkennen ist, wie denn auch Marcion nach der Angabe des Origenes diese beiden letzten Kapitel in seinem Codex nicht hatte. Das nachgiebige Entgegenkommen gegen die Judenchristen von Seiten des Apostels, die Reihe von Zugeständ-

nissen, die er denselben macht (15, 8. 14. 15. 19. 20. 27), passt zur übrigen Haltung des Briefes durchaus nicht und steht zum Theil geradezu mit dem gesammten übrigen Inhalt desselben im Widerspruch.

Wie es scheint, haben wir, was den dogmatischen Lehrgehalt des Römerbriefs angeht, den eigentlichen Kern und Mittelpunkt desselben in den Kapiteln 9—11 zu suchen, an welche sich alles Uebrige anschloss. Der Apostel beantwortet (sagt Baur *)) in diesen Kapiteln die Frage, wie es zu erklären sei, dass einem so grossen Theile des jüdischen Volkes, das doch von Alters her das auserwählte Volk Gottes und der Gegenstand aller göttlichen Verheissungen sei, das in Christus erschienene Heil nicht wirklich zu Theil werde, während dagegen die Heiden diese vom Volke Gottes leer gelassene Stelle einnehmen. Die Antwort, die der Apostel auf diese Frage gibt, besteht in folgenden Hauptsätzen: 1. es kommt überhaupt nicht auf die leibliche Abstammung an, sondern nur auf die geistige Kindschaft Gottes und auf die Erwählung durch seine freie Gnade; wie daher nicht alle geborne Juden zum wahren Volke Gottes gehören, so erwählt sich Gott sein Volk auch aus den Heiden (9, 24), weil die Ertheilung des Heils nur ein freies Geschenk der göttlichen Gnade ist und daher auch der Weg, um zum Heil in Christo zu gelangen, nicht der *νόμος δικαιοσύνης*, welchem die Juden nachgingen, sondern die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, die dem Heiden so gut offen steht, als dem Juden **). 2. Wie

*) Der Apostel Paulus. 1847. S. 342.

**) Nicht alle Israeliter (sagt Paulus 9, 6—33) sind von Israel; auch nicht alle, die Abraham's Saame sind, sind darum auch Kinder; nicht diejenigen sind Gottes Kinder, die nach dem Fleisch Kinder sind, sondern die Kinder der Verheissung werden für Abraham's Saame gerechnet, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden dessen, der sie beruft, wie denn geschrieben steht: Jacob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehasst. Ist nun Gott ungerecht? Das sei ferne! Denn er spricht zu Mose: welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich. So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen; er erbarmet sich aber, wessen er will, und verstocket, wen er will. Wer kann seinem Willen widerstehen? Ja, lieber Mensch, wer bist du denn? dass du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer die Macht, aus einem Klumpen zu machen ein Gefäss zu Ehren und das andere zu Unehren? Darum hat

nach dem von Gott aufgestellten *νόμος δικαιοσύνης*, welcher die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* ist, die gebornen Juden keinen Rechtsanspruch auf das göttliche Heil zu machen haben, so ist es auch nur die eigne Schuld derselben, dass sie keinen Theil an ihm haben; denn das Heil kann nur durch den Glauben an die Predigt des Evangeliums kommen, in welcher Hinsicht zwischen Juden und Heiden kein Unterschied ist (10, 12); aber nicht alle Juden haben dem Evangelium Gehör und Glauben geschenkt *). 3. Demungeachtet bleiben die dem jüdischen Volke von Gott gegebnen Verheissungen an ihm nicht absolut unerfüllt, und Gott hat sein Volk nicht absolut verstossen; denn nicht nur ist schon jetzt durch die Auswahl der Gnade ein Ueberrest vorhanden (11, 5), in denen nämlich, die wirklich glauben, sondern es ist auch die Verstocktheit und Verblendung, in welcher sich noch viele Israeliten gegen das Evangelium befinden, nur als etwas

---

Gott, da er Zorn erzeigen und seine Macht kund thun wollte, mit grosser Geduld getragen die Gefässe des Zornes, die da zugerichtet sind zur Verdammniss, auf dass er den Reichthum seiner Barmherzigkeit kund thäte an den Gefässen der Barmherzigkeit, die er bereitet hat zur Herrlichkeit, nämlich uns, die er berufen hat nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden. So müssen wir nun sagen: Die Heiden, die nicht nach der Gerechtigkeit gestanden haben, haben die Gerechtigkeit erlangt, nämlich die Gerechtigkeit aus dem Glauben; Israel aber ist dem Gesetz der Gerechtigkeit nachgegangen und hat das Gesetz der Gerechtigkeit nicht überkommen, weil sie es nicht aus dem Glauben, sondern aus den Werken des Gesetzes suchen.

*) Sie eifern mit Gott (10, 2—20), aber mit Unverstand; denn sie erkennen die Gerechtigkeit nicht, die vor Gott gilt, und trachten ihre eigne Gerechtigkeit aufzurichten und sind also der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht unterthan; denn Christus ist des Gesetzes Ende; wer an ihn glaubt, ist gerecht. Moses schreibt wohl von der Gerechtigkeit, die aus dem Gesetze kommt, dass der Mensch, der diess thue, darin leben werde; aber die Gerechtigkeit aus dem Glauben spricht: so du mit deinem Munde bekennst, dass Jesus der Herr sei, und glaubst in deinem Herzen, dass ihn Gott von den Todten auferwecket hat, so wirst du selig; denn so man von Herzen glaubt, so wird man gerecht, und so man mit dem Munde den Glauben bekennet, so wird man selig. Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen, es ist allzumal Ein Herr, der reich ist über Alle, die ihn anrufen. Aber sie sind nicht Alle dem Evangelium gehorsam gewesen, obgleich es in alle Lande ausgegangen ist und der Herr zu Israel spricht: den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgestreckt zu dem Volk, das sich nicht sagen lässt und widerspricht.

Temporäres anzusehen, sodass, da Gott seine Berufung nicht bereut, einst noch ganz Israel gerettet wird und die Verwerfung eines Theils der Israeliten in Folge ihres gegenwärtigen Unglaubens gegen das Evangelium nur zur Verherrlichung der göttlichen Gnade dient; denn wenn die Juden auf die den Heiden zu Theil gewordene Gnade Gottes eifersüchtig sind, so muss ja eben diese Eifersucht sie reizen, selbst in den Besitz dieser Gnade zu kommen (11, 11 — 14) *).

Das Verhältniss zwischen Judenthum und Heidenthum auf der einen und dem Christenthum auf der andern Seite hatte sich im Bewusstsein des Apostels jetzt von der früher (im Galaterbrief) verhandelten Frage, ob die Heiden nur unter der Bedingung vorausgegangener Beschneidung und der Beobachtung des mosaischen Gesetzes am Evangelium Theil haben könnten, losgelöst und zu der Frage erweitert, ob das christliche Heil eine particuläre oder universelle Bestimmnng habe, oder ob die Mittheilung der Gnade des Evangeliums auf einem nationalen Vorrecht oder auf allgemein menschlichem Bedürfniss beruhe. Dieser Punkt war die eigentliche, in den besondern Verhältnissen der aus Heiden- und Judenchristen ge-

*) Hat denn nun Gott sein Volk verstossen? Das sei ferne, denn ich bin auch ein Israeliter, vom Saamen Abraham's aus dem Geschlechte Benjamin. Gott hat sein Volk nicht verstossen, welches er zuvor ausersehen hat; sondern er hat sich einen Ueberrest behalten nach der Wahl der Gnaden. Was Israel sucht aus Verdienst der Werke, das erlanget es nicht, die Auserwählten erlangen es, die Andern sind verstocket. Nicht darum sind sie angelaufen, dass sie fallen sollten, sondern aus ihrem Fall ist den Heiden das Heil widerfahren, auf dass sie diesen nacheifern sollten; denn so ihr Fall der Welt Reichthum und ihr Schaden der Heiden Gewinn ist, wie vielmehr, wenn ihre Zahl voll würde. Ich möchte die, welche von meinem Fleische sind, zum Eifer reizen und von ihnen manche selig machen; denn so ihr Verlust der Welt Versöhnung ist, was wäre das Anders, als das Leben von den Todten nehmen? Darum schaue die Güte und den Ernst Gottes, den Ernst an denen, die gefallen sind, die Güte aber an dir, so ferne du an der Güte bleibst. Blindheit ist Israel einestheils widerfahren, bis die Fülle der Heiden eingegangen sei und also das ganze Israel selig sei. Nach dem Evangelium halte ich sie für Feinde um euret willen, aber nach der Wahl habe ich sie lieb um der Väter willen; Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen; denn Gott hat Alles beschlossen unter den Unglauben, auf dass er sich Aller erbarme (11, 1 — 34).

mischten römischen Gemeinde gegebne Veranlassung zur Abfassung des Römerbriefs und zu dessen weiteren dogmatischen Erörterungen. Der Apostel löst zunächst im ersten Hauptheil seines Briefes die Frage durch den Nachweis (1, 18 — 3, 20), dass keiner von beiden Theilen einen besondern Anspruch auf das Heil in Christo zu machen habe, dass vielmehr die beiderseitigen Vorzüge sich ausgleichen und aufheben in der Allgemeinheit des menschlichen Heilsbedürfnisses und dem absoluten Mangel alles menschlichen Ruhmes vor Gott, sofern Juden wie Heiden der Gerechtigkeit ermangeln und Gottes Zorn verdienen.

a) Die Strafbarkeit der Heiden (1, 18—32. und 2, 11—16): Gottes Zorn vom Himmel wird geoffenbart über alles gottlose Wesen und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten. Denn das Wissen von Gott ist ihnen beiden, Juden und Griechen, offenbar, da ihnen Gott dadurch geoffenbart wird, dass Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit ersehen wird an seinen Werken, der Schöpfung der Welt, also dass sie keine Entschuldigung haben. Obgleich aber die Heiden wussten, dass ein Gott ist, haben sie ihn doch nicht gepriesen als Gott und haben ihm nicht gedankt, sondern sie haben in ihrem eiteln und unverständigen Dichten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild verwandelt, gleich dem Bilde des vergänglichen Menschen und der Vögel und vierfüssigen und kriechenden Thiere. Darum hat sie auch Gott dahin gegeben in ihrer Herzen Gelüste und in Unreinigkeit, zu schänden ihre eignen Leiber an ihnen selbst. Da sie die Wahrheit Gottes in Lüge verwandelt haben und dem Geschöpfe mehr dienten, als dem Schöpfer, so hat sie Gott auch in schändliche Lüste und verkehrten Sinn dahin gegeben. Denn es gilt kein Ansehen der Person vor Gott, und die da ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz verloren werden, und die da am Gesetz gesündigt haben, werden durch das Gesetz verurtheilt werden; denn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, dennoch von Natur thun des Gesetzes Werk; so sind sie, weil sie das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz, sofern sie beweisen, des Gesetzes Werk sei in ihre Herzen geschrieben, sintemal ihr Gewissen sie bezeuget, dazu auch die Gedanken, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen.

b) Die Strafbarkeit der Juden (2, 17—29. und 3,

1—20): Du aber, der du ein Jude heissest und dich auf das Gesetz verlässest und vor Gott dich rühmst, dessen Willen du weisst, und ein Führer der Blinden zu sein dich vermissest, siehe zu, dass du nicht Andere lehrest und dich selbst zu lehren versäumst, dass du nicht des Gesetzes dich rühmest und Gott durch Uebertretung desselben schändest. Die Beschneidung ist wohl nütze, wenn du das Gesetz hältst, hältst du aber das Gesetz nicht, so ist deine Beschneidung schon ein Unbeschnittensein geworden; denn nicht der ist ein Jude, der auswendig ein solcher ist, und nicht das ist eine Beschneidung, die auswendig am Fleische geschieht, sondern der wahre Jude ist inwendig verborgen, und die Beschneidung des Herzens ist eine Beschneidung, die im Geist und nicht im Buchstaben geschieht. Allerdings ist den Juden vertraut, was Gott geredet hat; dass aber Etliche nicht glauben an dasselbige, was ist daran Schuld? Wir haben also keinen Vorzug, denn Juden und Griechen sind beide unter der Sünde, sie sind allesammt abgewichen und untüchtig geworden, da ist Keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer und ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen; wir wissen aber, dass kein Mensch durch des Gesetzes Werke vor Gott gerecht sein mag, denn durch das Gesetz kommt Erkenntniss der Sünde.

An diesen negativen Beweis von der allgemeinen Heilsbedürftigkeit Aller schliesst sich nun die weitere positive Erörterung des Apostels an, dass

c) die Gerechtigkeit vor Gott ohne Gesetzes Werke durch den Glauben an den Tod Jesu Christi erlangt wird (3, 21—30): Sind wir nun allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den wir vor Gott haben sollten, so werden wir ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung, die durch Christum Jesum geschehen ist, welchen Gott zu einem Gnadenstuhle gemacht hat durch den Glauben in seinem Blute, damit er die vor ihm geltende Gerechtigkeit darbiete, indem er die bisher unter göttlicher Geduld gebliebene Sünde vergibt und den gerecht macht, der den Glauben an Jesum hat. So halten wir nun daran, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Gott ist nicht allein der Juden, sondern auch der Heiden Gott, denn er ist ein einiger Gott, der da gerecht macht die Beschneidung aus dem Glauben und das Unbeschnittensein aus dem Glauben.

Aber dieser neue Heilsweg des Evangeliums steht

d) zur Offenbarung des Alten Testaments nicht im Widerspruch, sondern wird durch dieselbe bestätigt und vorgebildet (3, 31 — 4, 25): Wir heben das Gesetz nicht auf durch den Glauben, sondern wir bestätigen es. Nicht durch die Werke ist unser Vater Abraham gerecht, sondern dass er Gott geglaubt hat, diess ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden; dagegen dem, der mit Werken umgeht, wird der Lohn nicht aus Gnaden zugerechnet, sondern aus Pflicht; dem aber, der nicht mit Werken umgehet, sondern an denjenigen glaubt, der die Gottlosen gerecht macht, wird sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet. Dem Abraham ist sein Glaube zugerechnet worden nicht in der Beschneidung, sondern im Unbeschnittensein; das Zeichen der Beschneidung empfing er zum Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er noch im Unbeschnittensein hatte, damit er ein Vater aller derer würde, die da glauben im Unbeschnittensein, dass ihnen solches auch zur Gerechtigkeit zugerechnet werde, und würde auch ein Vater der Beschneidung, nicht allein derer, die von der Beschneidung sind, sondern auch derer, die da wandeln in den Fussstapfen des Glaubens, der in dem Unbeschnittensein unsers Vaters Abraham war. Denn die Verheissung, dass er der Welt Erbe sein sollte, ist dem Abraham oder seinem Saamen nicht durch das Gesetz geschehen, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens; denn er hat geglaubt auf Hoffnung, da nichts zu hoffen war, auf dass er ein Vater vieler Heiden würde, und er war nicht schwach im Glauben, sondern zweifelte nicht an der Verheissung Gottes durch Unglauben, sondern war stark im Glauben und gab Gott die Ehre. Und das ist auch um unsertwillen geschrieben, denen es soll zugerechnet werden, wenn wir glauben an den, der unsern Herrn Jesum auferweckt hat von den Todten, welcher ist um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket.

e) Ueber die segensvollen Wirkungen des Glaubens verbreitet sich der nächste Abschnitt (5, 1 — 11): So wir denn nun gerecht geworden sind durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum und rühmen uns der Hoffnung der künftigen Herrlichkeit, die Gott geben soll; denn da wir noch schwach waren nach der Zeit,

ist Christus für uns Gottlose gestorben, und wir sind durch sein Blut gerecht geworden; denn so wir mit Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, da wir noch Feinde waren, um wie vielmehr werden wir selig werden durch sein Leben, da wir nun versöhnt sind.

f) Darauf parallelisirt der Apostel, um die Segnungen des Heilsglaubens in das hellste Licht zu stellen, das von Adam ausgegangene Sündenelend und das durch Christus gewonnene Heil und stellt mit einem grossartigen Blick über das Ganze der Menschheit Adam, als Prinzip der Sünde, Christo als dem Prinzip der Gnade und Gerechtigkeit gegenüber (5, 12—21): Wie durch Einen Menschen die Sünde und durch sie der Tod in die Welt gekommen und zu allen Menschen gedrungen ist, dieweil sie alle gesündigt haben, sodass an Eines Menschen Sünde Viele gestorben sind; so ist Gottes Gnade und Gabe Vielen reichlich widerfahren durch die Gnade des einigen Menschen Jesu Christi. Das Verderben ist gekommen aus Einer Sünde zur Verdammniss; die Gabe aber hilft auch aus vielen Sünden zur Gerechtigkeit; denn wenn um des Einen Menschen Sünde willen der Tod durch den Einen geherrscht hat, wie vielmehr werden diejenigen, welche die Fülle der Gnade und der Gabe zur Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch Einen, nämlich Jesum Christum! Wie durch Eines Menschen Ungehorsam viele Sünder geworden sind, so werden durch Eines Gehorsam viele Gerechte. Das Gesetz ist hinzugekommen, auf dass die Sünde mächtiger würde; wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade noch weit mächtiger geworden, aufdass, gleichwie die Sünde zum Tode geherrscht hat, also auch die Gnade durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben herrsche durch Jesum Christum, unsern Herrn.

Aber mit der durch Christus erworbenen Versöhnung muss auch die Heiligung verbunden sein, als eine vom Gesetz unabhängige, lebendige Sittlichkeit, die aus dem Geiste Christi kommt, in welchem wir Sünde und Fleisch überwinden und alle irdische Leiden durch selige Hoffnung besiegen (Kap. 6—8). Daran schliesst sich dann der bereits oben als Mittelpunkt des Briefes betrachtete Abschnitt (Kap. 9—11) über das Verhältniss der Juden und Heiden in Bezug auf die Theilnahme am christlichen Heil.

§. 30.

Der paulinische Lehrbegriff als Ganzes.

In diesen vier unbezweifelt ächten Briefen des Apostels Paulus ist das eigenthümliche und tiefsinnige Lehrsystem desselben enthalten, worin der alle nationalen Schranken des Judenthums siegreich durchbrechende freie und universelle Geist des Christenthums zum ersten Mal den freien und selbstständigen Ausdruck seines weltgeschichtlichen Selbstbewusstseins gefunden hat.

Die Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins Pauli erklärt sich aus der Thatsache seiner Bekehrung, welche in dem plötzlichen und unvermittelten Uebergang aus dem Judenthum zum Christenthum, aus einer Lebensrichtung in die gerade entgegengesetzte die ganze Bedeutung ausspricht, welche das Christenthum für ihn hatte, das in dem Acte seiner Bekehrung seinen herrlichsten Sieg feierte. Die ganze absolute Bedeutung des Christenthums bestand für Paulus darin, dass ihm das Christenthum als ein vom Judenthum specifisch unterschiedenes, neues und selbstständiges Prinzip galt, dessen Consequenzen dem Standpunkte des Judenthums gegenüber einerseits in der durch Paulus ausgesprochenen Abrogation des Gesetzes und in der Universalität des messianischen Heils bestanden, andrerseits den Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, altem und neuem Bunde, Moses und Christus zur Folge hatte. Im ursprünglichen (Juden-) Christenthum war bereits die Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit des bisherigen Verhaltens zum göttlichen Gesetz, der bloss äusserlichen Autorität des Gesetzes aufgehoben und in der Forderung unbedingter Hingabe des endlichen Willens an den göttlichen Willen das ganze sittliche Verhältniss des Menschen zum göttlichen Gesetze verinnerlicht und umgestaltet worden. In der Offenbarung dieses wesentlich neuen und unterscheidenden geistig-sittlichen Verhältnisses zu Gott lag auf dem Standpunkt des ursprünglichen Bewusstseins die neue erlösende Kraft, das Prinzip und der Inhalt der vollendeten Gesetzeserfüllung und wahrhaften Gerechtigkeit.

Von dieser Offenbarungsthatsache des ursprünglichen Christenthums ging allerdings auch Paulus aus, aber er ging zugleich über diesen unmittelbaren Erlösungsinhalt, wie er im Geiste Jesu aufgegangen, in seiner evangelischen Lehrverkün-

digung geltend gemacht worden und in das Bewusstsein seiner ältesten Anhänger übergegangen war, sofort wesentlich hinaus; er verkannte die höhere erlösende Bedeutung und Kraft des Gesetzes in seiner geistig-sittlichen Nothwendigkeit, und ohne die in dem neuen geistig-sittlichen Verhältniss zum göttlichen Gesetze (d. h. in der vollendeten Hingebung des Willens an Gott) enthaltene erlösende Macht anzuerkennen und festzuhalten, setzte er diese neue innere Kraft der geistig-sittlichen Versöhnung mit Gott dem frühern Zwiespalt des menschlichen Willens und des göttlichen Gesetzes schlechthin entgegen und fasste das endliche menschliche Wollen überhaupt nur als in sich nichtiges und sündhaftes, dem das göttliche Gesetz als ein jenseitiges, abstractes Sollen entgegensteht. An die Stelle des in der vollendeten Hingebung des Willens enthaltenen erlösenden Prinzips tritt bei Paulus die Persönlichkeit Christi selbst, welcher für das ursprüngliche christliche Bewusstsein nur der geschichtliche Träger jener neuen Offenbarung und Erlösungsthatsache gewesen war. Christus wird bei Paulus zum Prinzip der Erlösung selbst erhoben, anstatt dass er die durch ihn geschichtlich vertretene Sache, den Inhalt seines religiösen Bewusstseins und seines Evangeliums als erlösende Macht festgehalten hätte. So wird der bisherige geschichtliche Christus bei Paulus zum dogmatischen, idealen Christus, der geistige, himmlische Mensch, der Herr vom Himmel (1. Kor. 15, 47. 2, 8); er wollte nichts von einem Christus nach dem Fleische wissen, sondern nur von einem Christus nach dem Geiste. Die ursprünglichen Judenchristen hatten Jesum von Nazareth für den wirklich erschienenen Messias, den die Propheten des Alten Testaments geweissagt hatten, gehalten, und der Widerspruch, den sein tragisches Schicksal, sein Leiden und Tod gegen die jüdischen Vorstellungen vom Messias enthielt, hob sich für das jüdisch-urchristliche Bewusstsein durch die Auferstehung Jesu auf. Diese Auferstehung nun, in ihrem Zusammenhang mit dem Leiden und Tode des Messias, wurde von Paulus zu einer Totalanschauung erhoben, worin alle nationaljüdischen Vorstellungen, die der Messiasidee der Judenchristen noch anklebten, überwunden und der Messias in eine universellere, reingeistige Sphäre erhoben wurde. Als durch den Tod hindurchgegangen trat Christus in verklärter, geistiger Gestalt vor seine Anschauung, als der göttliche und himmlische Mensch, welcher für die Welt die Bedeutung einer erlösenden

Macht erhält, sozwar, dass nunmehr in dessen erlösende Persönlichkeit, in sein stellvertretendes Leiden und Sterben die unterscheidende Bedeutung des Christenthums gesetzt wird. Die höhere erlösende Macht, die im Bewusstsein Jesu aufgegangen und von ihm ausgesprochen worden war, wird damit wieder in die endliche Sphäre des persönlichen Seins und Wollens herabgedrückt und der Tod Jesu aus seiner ursprünglichen geschichtlichen Bedeutung, wornach er die freigewollte persönliche Lebensthat Jesu ist, in die Einseitigkeit einer falschen Transscendenz hinaufgerückt, wonach er für das Bewusstsein der Gemeinde, in deren Mittelpunkt Christus als diese höhere göttliche Persönlichkeit gestellt wird, als ein gegenständlicher göttlicher Prozess für den Zweck der Negation der Sünde erscheint.

Damit hatte das christliche Bewusstsein eine neue Wendung erhalten, welche für die weitere geschichtliche Entwickelung desselben den bedeutsamen beherrschenden Anstoss gab. An die Stelle der im Bewusstsein Jesu ursprünglich hervorgetretenen und in's Bewusstsein seiner ältesten Anhänger übergegangenen unmittelbaren Erlösungs**thatsache** (des in der Hingabe des Willens an Gott mit dessen Gesetze versöhnten Lebens) wurde durch Paulus ein neues Erlösungs**bewusstsein** gesetzt, womit das ursprüngliche rein praktische Verhältniss vollkommener Gesetzeserfüllung in das theoretisch-transscendentale Verhältniss der gläubigen Annahme des mit der Persönlichkeit Christi als solcher identificirten göttlichen Heils umgewandelt wurde. An die Stelle der vollendeten Gesetzeserfüllung durch die wahrhafte Hingabe des Willens an das göttliche Gesetz, wie sie Jesus im Sinne hatte, tritt das gläubige Ergreifen des in der Person Christi erschienenen und gegenständlich gewordenen Heils; das ganze Gesetzesverhältniss wird als ein zur Rechtfertigung und Erlösung des Menschen unzureichendes, nur Erkenntniss der Sünde und Entzweiung wirkendes erklärt und erst an die innerliche Aufnahme Christi von Seiten des gläubigen Subjects die Möglichkeit eines neuen versöhnten Verhältnisses zu Gott geknüpft, d. h. der Glaube an Christus wird zum rechtfertigenden Glauben, zur erlösenden und versöhnenden Macht erhoben. Auf dem so bestimmten Standpunkt des paulinischen Bewusstseins bildet sonach die Lehre von der Sünde und der damit zusammenhängenden Bedeutung des Gesetzes den Ausgangspunkt, die Rechtfertigung durch den Glauben an die durch Leiden, Tod und

Auferstehung Christi vermittelte Erlösung den Mittelpunkt und die Freiheit der Kinder Gottes in der Gemeinschaft des Geistes Christi und in der Hoffnung seiner Wiederkehr das praktische Ziel.

Die negative Seite der paulinischen Rechtfertigungslehre ist in dem Satze enthalten: der Mensch wird nicht durch des Gesetzes Werke gerechtfertigt. Die δικαιοσύνη ist objectiv betrachtet das adäquate Verhältniss, in welches die Religion den Menschen zu Gott setzt oder die Gerechtigkeit vor Gott, subjectiv das angemessene Verhältniss des menschlichen Willens zu Gott oder die Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Die durch vollendete Erfüllung des Gesetzes vermittelte Rechtfertigung des Menschen (δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου) ist die dem Standpunkt des Judenthums eignende Form der Gerechtigkeit; die ἔργα νόμου sind das mosaische Gesetz, welches nichts anders bezweckt, als das ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθὸν (Röm. 2, 10); die Heiden hatten ein Analogon des Gesetzes im Gewissen (Röm. 2, 14 ff.). Vom Gesetze behauptet nun Paulus, dass es οὐ δύναται ζωοποιῆσαι (Gal. 3, 10), obgleich es dazu gegeben ist, das Leben und die Seligkeit zu geben. Der Grund, warum das Gesetz hierzu unvermögend ist, liegt im Fleische (Röm. 8, 3), welches die Macht des Gesetzes lähmt und der eigentliche Sitz der Sünde ist und damit auch zugleich des Todes (Röm. 5, 12). Sobald das Fleisch in dem Widerstreit gegen den Geist die Oberhand erhält, entstehen die Werke des Fleisches (Gal. 5, 19 f.), die Sünde. Dieses Fleisch (σάρξ) ist aber das den ganzen Menschen nach Seele und Leib beherrschende sinnliche Prinzip, aus welchem die Sünde entspringt, sodass der natürliche Mensch nur ein σαρκικὸς und ψυχικὸς ist und erst zum πνευματικὸς wird, sobald er im Glauben an Christus den Geist in sich aufgenommen hat (1. Korinth. 2, 14. 3, 1 ff.). Zu ihrer vollen Wirklichkeit wird die Sünde erst durch das Gesetz gebracht: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος (1. Korinth. 15, 56), denn ohne Bewusstsein der Sünde ist keine Sünde, die Erkenntniss der Sünde aber bewirkt das Gesetz (Röm. 3, 20). Aus dem steten Widerstreit des fleischlichen Menschen und des geistigen Gesetzes (Röm. 7, 14 f.) kann der Mensch, solange er unter dem Gesetze ist, nie herauskommen, eine Rechtfertigung und Beseligung des Menschen ἐξ ἔργων νόμου gibt es also nicht, nur ein Trachten und Streben darnach (Gal. 2, 16. Röm. 3, 20).

Diess führt zu der positiven Seite der paulinischen Rechtfertigungslehre, welche in dem Satze enthalten ist: Der Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt, das Prinzip der Rechtfertigung ist durch und durch der Glaube. Da der Inhalt des Evangeliums Christus ist, so ist der aus der gehörten Predigt kommende (Gal. 3, 2. 5. Röm. 10, 17) Glaube wesentlich *πίστις ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* (Gal. 3, 36), näher bestimmt *πίστις ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* (Röm. 3, 25) d. h. Glaube an den Versöhnungstod Jesu (Röm. 4, 24. 25). Weil der Mensch die zur *δικαιοσύνη* verlangten *ἔργα νόμου* nicht hat und an deren Stelle vielmehr bei ihm die Sünde tritt, auf welche vom Gesetz Fluch und Verdammniss gesetzt ist; so hat Christus den Fluch des Gesetzes auf sich genommen und uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft (Gal. 3, 10—13), indem er die Strafe, welche das Gesetz für die Sünden der Menschen verlangte, nämlich den Tod, für uns büsste, und durch den Glauben an ihn und seinen Kreuzestod wird dem Menschen die Befreiung vom Fluche des Gesetzes zu eigen, indem durch den Tod Christi der göttliche Zorn über die Sünde der Menschen aufgehoben wird (Röm. 5, 9) und also Gott in Christus die Menschen mit sich dadurch versöhnte (2. Korinth. 5, 19), dass Christus statt ihrer und für sie starb und die Strafe derselben, den Tod, obgleich er als der Sündlose (2. Korinth. 5, 21) frei von derselben war, nichts desto weniger auf sich nahm (2. Korinth. 5, 13). Diess also ist die in Christi Tod offenbar gewordene Gnade Gottes, die uns zu Theil wird, indem wir im Glauben an ihn uns mit ihm eins wissen, ihn in uns aufnehmen (Röm. 6). In dieser durch den Glauben vermittelten Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus ist der Sünde auf doppelte Weise ein Ende gemacht. Einmal nämlich ist der Tod der *σάρξ* auch der Tod der Sünde; die *σάρξ* ist gestorben oder der Mensch in der *σάρξ* ihr abgestorben, weil er mit Christus gestorben und Christus dazu gekreuzigt ist, dass der Leib der Sünde vernichtet würde (Röm. 6, 6). Wer an Christus glaubt, kann als der Sünde abgestorben nicht mehr im Dienste der Sünde leben (Röm. 6, 11) und ist damit auch für das Gesetz gestorben (Röm. 7, 5), er gehört demselben nicht mehr an, sondern steht in einem neuen geistig-sittlichen Verhältniss (Röm. 7, 4—6): das Leben Christi ist auch unser Leben (Röm. 6, 8—11). Diess ist das zweite Moment: nicht ich selbst lebe eigentlich, sondern Christus in mir und ich lebe dem,

der für mich gestorben und auferstanden ist (2. Kor. 5, 14) und der Glaube geht in thätige Liebe über, in welcher das Gesetz zum Gesetze Christi wird (Gal. 5, 6. 14. 6, 2. 1. Korinth. 9, 21). Die Freiheit vom Gesetz ist ein δουλεύειν ἀλλήλοις δι' ἀγάπης (Gal. 2, 13), und die Christus angehören, haben ihr Fleisch gekreuzigt mit seinen Leidenschaften und Begierden (Gal. 5, 16. 18. 24).

Da Christus der Eine für Alle gestorben ist, so ist der Glaube an ihn das Prinzip der christlichen Gemeinschaft und die Vielen, die an Christus glauben, sind Ein Leib in Christus (2. Kor. 5, 14. Röm. 12, 4), ja selbst σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους, denn sie sind alle in Einem Geist zu Einem Leibe getauft und alle mit Einem Geiste getränkt (2. Korinth. 5, 13). Der Eine Geist aber unterscheidet und offenbart sich in vielen Gaben (1. Korinth. 12, 4), die Paulus im Einzelnen aufzählt, die sich aber wiederum alle in der Liebe zur Einheit aufheben (1. Korinth. 13). Wie der Tempel Gottes heilig ist, so sollen auch die Christen als ein Tempel Gottes heilig sein (1. Korinth. 3, 16 f.), und wie Christus selber heilig ist und den Geist der Heiligung hat, so sind die Christen nicht bloss zur Gnade in Christo berufen, sondern als solche auch heilig und geheiligt in Christus Jesus (1. Korinth. 1, 2 f.), sie haben ihr Sein und Leben in ihm (1. Korinth. 1, 2. 30. 2. Korinth. 5, 17) und was sie unter einander trennt, ist eine Theilung und Zerstückelung Christi selbst (1. Korinth. 1, 12). Die Gemeinde ist gleichsam als Braut mit Christus, ihrem Bräutigam, verbunden (2. Korinth. 11, 2). Der Eintritt in die Gemeinschaft mit Christus geschieht durch die Taufe, denn Alle, die getauft werden, ziehen Christus an (Gal. 3, 27). Als Taufe zur Vergebung der Sünden ist die Taufe bildlich ausgedrückt, eine Abwaschung der Sünden; die Christen sind abgewaschen, geheiligt, gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesu und im Geiste Gottes (1. Korinth. 5, 11). Dieser Geist theilt sich in der Taufe als Prinzip des neuen Lebens mit (1. Korinth. 12, 13). Ein gleiches Element in der christlichen Lebensgemeinschaft ist das Abendmahl (1. Korinth. 10, 1 ff.), denn der gesegnete Kelch ist eine Gemeinschaft mit dem Blute, das gebrochene Brot eine Gemeinschaft mit dem Leibe Christi (1. Korinth. 10, 16), zur fortgehenden Erinnerung an den Tod Jesu eingesetzt (1. Kor. 11, 23 f.), sodass in dieser Beziehung das Abendmahl der geschichtliche Mittelpunkt

des Christenthums als eines neuen Bundes der Menschen mit Gott ist.

Der vorchristlichen Zeit fehlte die wahre Gerechtigkeit; sie kannte nur das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, während das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως den Vorzug der christlichen Zeit bildet. In ihren Repräsentanten Adam und Christus stehen sich die vorchristliche und christliche Zeit als zwei verschiedene Lebenszustände der Menschheit einander gegenüber; der Zustand der Sündhaftigkeit und der Herrschaft des Todes ist durch Adam, als den Einen Stammvater des Menschengeschlechtes, wie das Prinzip der Gerechtigkeit und Gnade durch Christus repräsentirt (Röm. 5, 12 — 21). In dieser Beziehung sind Judenthum und Heidenthum gleich, sofern beide unter der Herrschaft der Sünde und in den Elementen der Religion (Gal. 4, 3. 9) stehen. Das Gesetz hat (Röm. 3, 20) die Sünde und ihre Herrschaft nur verstärkt und vermehrt, weil die Sünde erst am Gesetz und durch dieselbe zum Bewusstsein kam. Je stärker sie zum Bewusstsein kommt, desto mehr ist ihre Macht gebrochen, wo die Sünde ihr höchstes Maass erreicht hat, da ist die Gnade um so überwiegender (Röm. 5, 20), das Bedürfniss der Erlösung um so stärker. Beim Heidenthum hing die sittliche Verkehrung mit der theoretischen Verkehrung des Gottesbewusstseins, mit der Erhebung des Endlichen zum Absoluten oder Göttlichen zusammen (Röm. 1, 28); das Judenthum stand auf einer höhern Stufe des Gotteshewusstseins (Röm. 1, 16. 3, 1) und hat vor dem Heidenthum die Verheissung der Gnade und des Heils voraus (Röm. 9, 4. 5), so dass das Judenthum das Vorbild (Typus) der im Christenthum offenbar gewordenen Erlösungsthatsache ist (1. Korinth. 5, 7. 10, 1 ff.). Die ganze vorchristliche Zeit aber ist der Zustand der Knechtschaft und Unfreiheit, gegenüber der Zeit der Freiheit und der Kindschaft im Christenthum; darum sandte Gott, als die Menschheit dazu reif geworden, d. h. die Zeit erfüllet war (Gal. 4, 4) seinen Sohn Christus, durch welchen die Zeit der Herrschaft des Geistes und der Freiheit begründet worden ist, die sich in der Auferstehung kund gibt (1. Korinth. 15, 15 ff. 36 ff. 50 ff.), in welcher der Tod überwunden und die δικαίωσις ζωῆς erreicht ist (Röm. 5, 18). Der Geist, den der Gläubige empfangen hat, ist das Unterpfand für das Höhere, das da kommen soll, dafür nämlich, dass das Sterbliche verschlungen werden soll von dem Leben (2. Korinth. 5, 5). Diese Sehnsucht nach

dem Herrn schloss sich in der Hoffnung auf dessen Wiederkunft, womit sich der gegenwärtige Weltlauf abschliessen sollte (1. Korinth. 15, 52); er lebt nur in der Zukunft, indem er seine Hoffnung allein auf Christus setzt; und gibt es keine Auferstehung, so lasset uns essen und trinken, denn morgen sterben wir (1. Korinth. 15, 19. 32).

§. 31.

Die Apokalypse des Johannes.

Ein der spätern symbolisch-apokalyptischen Literatur des Judenthums, sowohl dem Buche Daniel, als den sibyllinischen Orakeln, dem Buche Henoch, dem vierten Buche Esra u. a. verwandtes Erzeugniss des urchristlichen Geistes ist die unter dem Namen „Offenbarung des Johannes“ in unserm Neutestamentlichen Kanon befindliche Schrift, welche den Zweck hat, unter Verkündigung der letzten Dinge und der Wiederkunft Christi zur Stiftung seines Reiches die Juden und Heiden zur Bekehrung und die Christen zur standhaften Treue in den Verfolgungen zu ermuntern. Die besondern Momente in der Darstellung des verborgenen Zukünftigen sind hauptsächlich: die dem Eintritt des messianischen Reiches voraufgehenden Drangsale, das über Jerusalem kommende Strafgericht, das über die heidnische Römerwelt mit der Fesselung des Satans kommende Strafgericht, was den Hauptgegenstand des Buches bildet, die erste Auferstehung und das tausendjährige Reich, das neue Losbrechen des Satans und der letzte Sieg über denselben, das Herabkommen des neuen Jerusalems und die ewige Seligkeit der Frommen.

Dieser allgemeine Inhalt wird in dem Buche nach folgendem Entwickelungsgange dargestellt: Die Einleitung enthält (1, 4 — 3, 22) eine Zuschrift mit Ermahnungen an sieben kleinasiatische Gemeinden. Darauf folgt eine vorbereitende Entwickelungsreihe bis zum Strafgericht über das Judenthum (Kap. 4 — 11): zunächst wird dem Lamme (d. h. Christo) das Schicksalsbuch aus der Rechten Gottes zum Oeffnen gegeben (Kap. 4. 5); die Oeffnung der ersten sechs Siegel ist nur vorbereitend (Kap. 6. 7), der Seher erblickt in den einzelnen je ein farbiges Pferd mit einem Reiter, worauf der Engel, der das letzte Siegel des lebendigen Gottes hatte, das Gericht verkündigt (7, 1 — 17). Nachdem das Lamm das siebente Siegel geöffnet hatte, entstand eine lange und tiefe Stille im Himmel, und was daraus hervor-

gehen sollte, wurde an sieben vor Gottes Thron stehende Engel mit Posaunen vertheilt, welche nach einander in die Posaunen stiessen, und von denen die drei letzten drei Wehe verkündigten. Sechs dieser Posaunenstimmen bringen grosse Plagen und ein Herannahen des Gerichts (Kap. 8 und 9); ehe die siebente Stimme erschallt, wird die in einem vom Seher zu verschlingenden Buche enthaltene gänzliche Enthüllung des göttlichen Geheimnisses feierlich angekündigt (Kap. 10). Die heilige Stadt wird eine Zeitlang durch die Heiden in Besitz genommen (11, 1—2), zwei Propheten treten als Bussprediger auf und sterben als Märtyrer (11, 3—12); ein Strafgericht kommt über Jerusalem und die übrigen Bewohner bekehren sich (11, 13). Das dritte Wehe kommt mit der siebenten Posaunenstimme, die den Sieg Gottes und Christi im Himmel ankündigt (11, 14—19). Die Feinde Christi und seines Reiches und insbesondere das Heidenthum und Widerchristenthum werden aufgeführt (12, 1 — 14, 5), der aus dem Himmel geworfene Satan verfolgt mit Wuth die Christen (Kap. 12) und in Gestalt von Thieren treten der Widerchrist (Nero) und das heidnische Priesterthum auf (Kap. 13), aber der Sieg Christi und der Seinigen wird vorausgeschaut (14, 1—5). Der Untergang von Rom und das Gericht über die Heiden wird angekündigt (14, 6—20); in sieben Schalen soll durch die Hand von sieben Engeln der Zorn Gottes über die Erde ausgeschüttet werden (15); die vier ersten Schalen bringen vier Landplagen (16, 1—9), die drei andern Verderben über das gottlose Rom (16, 10—21), welches durch jenes Thier selbst zerstört werden soll (17 — 19, 10), bis beide Thiere durch Christus besiegt und der Satan gefesselt wird (19, 11 — 20, 3). Darauf folgt die erste Auferstehung und das tausendjährige Reich (20, 4—6); dann der letzte Kampf und Sieg durch die Vernichtung des Satans (20, 7—10), das Weltgericht (20, 11—15), das neue Jerusalem und die ewige Seligkeit (21, 1 — 22, 5). Der Epilog des Verfassers (22, 6—21) meldet das Zeugniss Christi, dass er bald kommen werde, und den Wunsch des Geistes und der Braut (d. h. der Gemeinde), dass er bald kommen möchte.

Das merkwürdige Buch bewegt sich ganz in demselben messianischen Vorstellungskreise, wie die apokalyptischen Bücher des jüngeren Judenthums im Zeitalter Jesu. Als Verfasser nennt sich (1, 1. 4. 9. 21, 8) Johannes, theils ohne nähere Bezeich-

nung, theils als *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, theils *σύνδουλος* und *ἀδελφὸς τῶν προφητῶν*, theils als solchen, dem Christus durch seinen Engel die Offenbarung gesandt hat; und obgleich sich der Verfasser nach Kap. 18, 20 und 21, 14 nicht als einen der Apostel zu zählen scheint, so erklärt sich dieser Anschein aus der Eigenthümlichkeit des prophetischen Charakters der Schrift, die ihren Gegenstand unvermerkt (Vs. 17) aus der Zukunft in die gegenwärtige und vergangene Zeit versetzt, und anderntheils aus der Feindseligkeit des ältern Judenthums, das den Apostel Paulus aus der Zahl der Apostel des Lammes ausschloss. Nach allen Anzeichen des Buchs will der Verfasser für den Apostel Johannes gehalten sein, für den der exegetische Augenschein deutlich genug spricht. Von dem unsichern und zweifelhaften Zeugniss des Papias abgesehen, wird die Apokalypse von Justin dem Märtyrer (gest. im Jahr 165) ausdrücklich und bestimmt als ein Werk des Apostels Johannes anerkannt. Während die Montanisten die Apokalypse verwarfen, hat Apollonius, der zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts lebte, zur Widerlegung der Montanisten Zeugnisse aus der Apokalypse als einem Werk des Apostels Johannes beigebracht. Irenäus (um das Jahr 178) nahm die Aechtheit der Apokalypse als unbezweifelt an; ebenso Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes. Nur die syrische Uebersetzung des Neuen Testaments, die Peschito, schliess neben Marcion und den Gegnern der Montanisten, die Apokalypse aus, woraus aber nichts gegen ihre Aechtheit und apostolischen Ursprung, sondern nur diess folgen kann, dass dieselbe im Anfang des zweiten Jahrhunderts, wohin man die Peschito setzt, noch nicht in Syrien im kirchlichen Gebrauch war.

Als Ort der Abfassung des Buches wird (1, 9) die Insel Patmos bezeichnet und als die Veranlassung des Aufenthalts des Verfassers daselbst der *λόγος θεοῦ* und die *μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ* angegeben, worunter man nach 6, 9. 12, 11. 20, 4 nichts anders als eine Verfolgung oder Verbannung verstehen kann. Die unmittelbare Gegenwärtigkeit der Zustände der sieben in der Einleitung des Buchs erwähnten Gemeinden deutet darauf hin, dass der Verfasser in diesem Gemeindekreise gelebt haben musste. Nachdem der jüngere Jacobus, ein Bruder oder Verwandter (*ἀδελφὸς*) Jesu im Jahre 63 durch den fanatischen Priester Ananus von der Zinne des Tempels gestürzt und ge-

tödtet worden war und die meisten Mitglieder der jerusalemitischen Urgemeinde sich in die nähere oder fernere Umgegend zerstreut hatten, begann bald darauf mit dem jüdischen Krieg (im Jahre 66) eine neue Drangsal für das jüdische Volk, welche auch das Schicksal des jungen Christenthums in ihren Kreis zog; und als im Jahre 67 Vespasian vor seiner Erhebung zum Kaiser die ganze Römermacht gegen das aufrührerische Volk führte, konnte für den nicht geradezu von Vorurtheilen geblendeten Blick der nahe Untergang des jüdischen Staates kaum mehr zweifelhaft sein. Im Jahre 68 war der grausame und blutdürstige Kaiser Nero ermordet worden, und die Herrschaft seines Nachfolgers Galba schien sich zu Ende zu neigen, seitdem zu Anfang des Jahres 69 von den germanischen Legionen Otho zum Kaiser ausgerufen worden war. Auf diese Zeit nun, kurz vor der Erhebung Vespasian's auf den Thron deutet das 17. Kapitel in seinen Symbolen. Gleichzeitig war, nach dem Zeugnisse der römischen Geschichtschreiber Sueton und Tacitus und der sibyllinischen Bücher (4, 114 ff. 5, 28 ff. 105 ff. 142 ff. 361 ff.), in Asien allgemein die Sage verbreitet, dass Nero noch im Verborgenen lebe und wiederkehren werde, um den Thron der gottlosen Welthauptstadt wieder einzunehmen. Die Sibyllinen stellen den Nero um seiner Gräuelthaten willen geradezu als den Antichrist dar, welcher dem Eintritt des messianischen Reiches voraufgehe. So lag für die Gemüther der bedrängten und verfolgten Christen der Gedanke nahe, es breche mit der vermeinten oder gefürchteten Rückkehr Nero's die Zeit der Wiederkehr des Herrn an, nachdem zuvor die Mächte des Bösen den letzten verzweifelten Kampf mit dem Messias und den Seinigen begonnen haben würden.

In diese Zeit des Jahres 69, kurz vor der Zerstörung Jerusalem's durch Titus, fällt nun die Abfassung der Apokalypse durch den Apostel Johannes, der sich bald, nachdem Paulus vom Schauplatz abgetreten war, wahrscheinlich beim Beginne des jüdischen Kriegs nach Ephesus übergesiedelt hatte; dass sie nach Nero's Tode geschrieben, geht aus der Erwartung seiner Rückkehr (17, 11) und den Beziehungen auf die unter ihm stattgehabte Christenverfolgung (6, 9. 17, 6) hervor; auf die neronische Zeit führen auch die speciellen Andeutungen (11, 1. 17, 10). Der Ausdruck (ἁγία πόλις (11, 2), welche (11, 8. 9) als dieselbe bezeichnet wird, in welcher Christus gekreuzigt worden,

weist unzweifelhaft auf Jerusalem, deren Zerstörung (11, 13) nur zum Theil geweissagt wird; auch wird der Tempel (11, 1. 2) als noch bestehend gedacht. In der Stelle 17, 10 ist die Beziehung auf Rom unläugbar. Nach der apokalyptischen Deutung (17, 9 f.) selbst sind unter den sieben Häuptern des (17, 3) erwähnten Thiers ausser den sieben Hügeln der Stadt (Rom) auch sieben Könige zu verstehen, offenbar die sieben ersten Kaiser, und das siebenhäuptige Thier selbst ist die symbolische Personificirung der heidnisch-antichristlichen Weltmacht und ihre Zusammenfassung in Rom; als achtes Haupt des Thiers erscheint der Antichrist. Von den sieben Kaisern sind für den Verfasser fünfe gefallen (August, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero); der sechste ist an der Regierung (Galba); dem nächsten (siebenten) prophezeit der Verfasser aus den Wirren der Zeit nur kurze Zeit. Das Thier selbst (der Antichrist) soll in der Reihe der achte sein, aber da er schon da war, einer von den sieben (der wiederkehrende Nero); ein Pseudo-Nero trat, nach Tacitus (Hist. 2, 8) wirklich alsbald nach Galba's Ermordung auf. So weist Alles auf die Zeit des Jahres 69, in die letzte Zeit der Herrschaft Galba's.

Nach dem Abtreten des Apostels Paulus und mit der Uebersiedelung des Apostels Johannes nach Ephesus, wo derselbe (nach vorübergehender Verbannung nach Patmos durch Kaiser Claudius oder Domitian) in hohem Alter starb, begann in der kleinasiatischen Kirche eine judenchristliche Reaction gegen den Paulinismus und die allmähliche Herrschaft eines Judenchristenthums, welches nicht mehr jene erste, von Paulus im Anfang seiner Wirksamkeit (im Galaterbrief) bekämpfte ursprüngliche Form hatte, sondern aus einer innerjüdischen Secte bereits zur Trennung vom Judenthum äusserlich fortgeschritten war und zugleich im Wechselverkehr mit paulinischen Gemeinden während des apostolischen Zeitalters manche Modificationen erlitten hatte, ohne freilich die feindselige Stellung zum Heidenchristenthum und dessen abgetretenen Repräsentanten aufgegeben zu haben. Dieses kleinasiatische Judenchristenthum oder christliche Judenthum, wie es sich am Schlusse des apostolischen Zeitalters gestaltet hatte, begegnet uns nun in der Apokalypse.

Hier begegnet uns noch die jüdische partikularistische Anschauung vom Sieg des Christenthums über die Welt, und zwar nicht bloss über das gottlose, antichristliche Heidenthum, son-

dern auch über das abgefallene und verworfene Jerusalem. Das Christenthum gilt dem Verfasser als das wahre Judenthum, und das abtrünnige Judenthum entgeht nicht der Strafe für die Kreuzigung des Messias (11, 8. 16, 19); die ächten Juden sind die messiasgläubigen, welche nicht nur das Gesetz (21, 22), sondern das Zeugniss Christi haben (1, 9. 20, 4. 12, 17. 14, 12). Mit dem alten Judenthum als solchem hat das Christenthum gebrochen; die Heiden sind zwar vom messianischen Heil nicht ausgeschlossen, spielen aber doch nur eine Nebenrolle; die messiasgläubigen Juden haben wesentliche Vorrechte, indem die 144,000 Versiegelten aus den zwölf Stämmen Israel's den Messias zunächst umgeben, den Stamm des himmlischen Jerusalem's bilden und allein auf Zion, dem Throne Gottes zunächst wohnen (7, 4. 14, 1. 3. 21, 12. 17), während die unzählbare Menge der Heidenchristen sich ausserhalb dieser heiligen Schaar befindet (7, 9. 11, 2). Nur die messiasgläubigen Juden sind die *παρθένοι*, die Jungfräulichen, die dem Lamme überallhin folgen (14, 4); der Apostel Paulus wird vom Verfasser ignorirt und indirect ausgeschlossen aus der Zahl der eigentlichen Apostel (21, 14) und nicht undeutlich als falscher Apostel im Sendschreiben an die ephesinische Gemeinde bezeichnet (Apok. 2, 2). Unter den als Ketzer bezeichneten Nikolaiten (2 und 3) sind wahrscheinlich die Heidenchristen zu verstehen, denen der Apostel Paulus (1. Korinth. 8—10) gerade das Essen des Götzenopferfleisches zugesteht, wesswegen die Nikolaiten vom Verfasser der Apokalypse so hart angelassen werden. Ebenso hatte Paulus in der korinthischen Gemeinde die *πορνεία* zu bekämpfen (1. Korinth. 6, 13. 10, 7 f.); sehen wir nun in der Apokalypse das Essen des Götzenopferfleisches mit dem *πορνεύειν* auf's Engste verbunden und wird ferner in der Apostelgeschichte (15, 29) das Enthalten vom Götzenopferfleisch mit dem Enthalten von der Unzucht auf gleiche Linie gestellt und endlich das heidnische Rom als die grosse Hure (*μεγάλη πόρνη*) bezeichnet (17, 5); so wird es fast nothwendig, unter den Nikolaiten, die der Apokalyptiker bekämpft, die paulinischen Christen zu verstehen, zumal da der ephesinischen Gemeinde das gegentheilige Lob ertheilt wird (2, 2), sich von den falschen Aposteln fern gehalten zu haben.

Die eschatologischen Erwartungen der Apokalypse und ihre Vorstellungen vom Antichrist sind ganz die damaligen jüdischen;

die jüdische Pneumatologie ist auch dem Apokalyptiker eigen. Nur in der christologischen Anschauung hat sich der Verfasser der Apokalypse von der Anschauung des ursprünglichen Judenchristenthums bereits entfernt. Christus stellt hier schon nicht mehr das ursprüngliche und reinmenschliche Verhältniss zu Gott dar, sondern das Moment des Opfertodes Jesu ist bereits hereingezogen; Christus heisst das Lamm Gottes und erscheint zugleich als erhöhter, als Richter und Herr wiederkommender Christus, welcher als der Letzte auch der Erste, der Anfang der Schöpfung ist (3, 14), göttliche Herrschermacht besitzt und Sohn Gottes heisst (2, 18. 26. 27). Ein neuer, himmlischer Name (3, 12) wird dem Messias beigelegt, der Jehovahname (τὸ *Α* καὶ τὸ *Ω* (22, 13) und ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, (1, 8. 21, 6), und der Name ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (19, 13), womit eben die göttliche Herrschermacht des Messias bezeichnet werden soll.

§. 32.

Die beiden Briefe an die Thessalonicher.

Wie in der johanneischen Apokalypse, so bildet auch in den beiden Thessalonicherbriefen, welche die kirchliche Ueberlieferung dem Apostel Paulus beilegt, den eigentlichen Kern und dogmatischen Mittelpunkt die Eschatologie, die Erwartung der Parusie Christi, welche von der Sache des Christenthums, als messianischer Heilsökonomie unzertrennlich war. Eine weitere Verwandtschaft der Thessalonicherbriefe mit der Apokalypse zeigt sich in der Anschauung des Antichrists (2. Thess. 2, 3 und 4), welcher ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος genannt wird, und in der Anschauung vom Satan, als dem gewaltigen Fürsten der Finsterniss mit seinen Legionen (2. Thess. 2, 9 und 10).

Die am thermäischen Meerbusen gelegene, sehr bevölkerte macedonische Handelsstadt Thessalonich war, nach den Berichten der Apostelgeschichte (17, 1 f.), von Paulus in Begleitung des Silas auf seiner zweiten Bekehrungsreise besucht worden, er war jedoch durch einen von den Juden erregten Aufstand genöthigt worden, bald wieder die Stadt zu verlassen (Apostelg. 17, 1—9), worauf er sich nach Corinth begab (Apostelg. 18, 5). Von da aus wäre, bald nachdem die in Macedonien zurückgelassenen Begleiter des Apostels, Silas und Timotheus, wie-

der mit ihm zusammengetroffen waren und im Ganzen beruhigende Nachrichten gebracht hatten (1. Thess. 3, 6 ff. 4, 10), der erste Brief an die Thessalonicher von Paulus (etwa im Jahre 52 oder 53) abgefasst. Indessen ist die Sendung des Timotheus von Athen nach Thessalonich uud seine Rückkehr von dort (3, 1 f.) mit dem Berichte der Apostelgeschichte (17, 15. 18, 5) nicht zu vereinigen und ausserdem wäre nach 1. Thess. 1, 8 vorauszusetzen, dass der Apostel unterdessen ausser Macedonien und Achaja gereist sei. Eben darum und wegen der Stelle 2, 14—16 glaubte man schon die Abfassungszeit des Briefs in die Zeit des ausgebrochenen jüdischen Krieges rücken zu müssen. Was den Inhalt des Briefes angeht, so folgen auf persönliche Herzensergiessungen des Apostels über die Zustände der Gemeinde (Kap. 1—3) ausser sittlichen Ermahnungen (4, 1—12) noch beruhigende Belehrungen über das Schicksal der Todten bei der nahe erwarteten Wiederkunft Christi (4, 13—17) und Ermahnungen, auf dieselbe stets gerüstet zu sein (5, 1—11) und der Brief schliesst mit sonstigen Ermahnungen (5, 12—28).

Die Situation des zweiten Briefs an die Thessalonicher setzt voraus, dass der Apostel nach Absendung des ersten Briefs wiederum Nachrichten von Thessalonich erhalten habe (1, 4. 3, 6—15. 2, 1 ff.), welche ihn gegen Ende seines Aufenthaltes in Korinth, im Jahr 53 oder 54, zur Absendung dieses zweiten Sendschreibens veranlasst hätten. Auf persönliche Herzensergiessungen (1, 3—12) folgt eine Belehrung über die nicht allzunahe Zukunft Christi, welcher erst die Erscheinung des Antichrists vorangehen müsse (2, 1—12) nebst einer darauf bezüglichen Ermahnung (2, 13—17) und endlich der aus sonstigen allgemeinen Ermahnungen bestehende Schluss (Kap. 3).

Was die äussere Bezeugung dieser Briefe angeht, so werden dieselben von Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian ganz bestimmt als paulinische Briefe angeführt. Erst in neuerer Zeit haben sich Zweifel an der Aechtheit derselben erhoben. Zunächst wurde in Bezug auf den zweiten Brief bemerkt, dass die Stelle 2, 1—12 der im ersten Brief (4, 15) und im ersten Brief an die Korinthier (15, 52) ausgesprochenen Erwartung des ganz nahe bevorstehenden Eintritts der Parusie Christi widerspreche, da überdiess Paulus in seinen ächten Briefen von einer durch den Antichrist weiter hinausgeschobenen Parusie Christi nichts wisse und der ganze zweite Thessalonicherbrief

sich nicht nur an keine historisch bekannte Verhältnisse anschliesse, sondern auch dem ersten Thessalonicherbrief in vielen Stellen nachgebildet und die Schreibart unpaulinisch sei. Wurde nun weiter durch die darin enthaltene (2, 2. vgl. mit 3, 17) Warnung vor falschen Briefen der Verdacht der Unächtheit auf den ersten Brief geworfen, so nahm neuerdings Baur die Aechtheit dieses ersten aus folgenden Gründen in Anspruch: 1. der wesentliche Inhalt des Briefs sei nur eine weitschweifige Auseinandersetzung dessen, was die Apostelgeschichte über den geschichtlichen Hergang der Bekehrung anführe, nebst Reminiscenzen an die Korinthierbriefe; 2. die Stelle 2, 14—16 sei unpaulinisch, nicht bloss wegen der so allgemeinen äusserlichen Judenpolemik, sondern auch wegen der Art, wie der Apostel seine Leiden mit denen Christi und der Propheten in Verbindung bringt; 3. das in den Stellen 1, 7 f. 17. 2, 10. 4, 9. 11 f. Gesagte stimme nicht zu der angeblich so frühen Abfassung des Briefes; und 4. sei die in den Stellen 4, 13 ff. und 2. Thess. 2, 1 ff. vorkommende Vertiefung in apokalyptische Anschauungen unpaulinisch, da dieselben in viel höherem Grade, als im ersten Korinthierbriefe sich Paulus darüber ausspricht, das specifisch jüdische Gepräge an sich tragen. Während der Apostel im ersten Korinthierbrief (15, 52) voraussetzt, er selbst werde die Parusie Christi noch erleben und mit den Lebenden verwandelt werden, sucht der zweite Thessalonicherbrief (Kap. 2), der doch zur Zeit des paulinischen Aufenthaltes in Korinth geschrieben sein soll, schon einen Grund anzugeben, warum die Parusie sobald noch nicht stattfinden könne, was doch offenbar, im Widerspruch mit jener ersten Ansicht, voraussetzt, dass man sie schon längere Zeit vergebens erwartete.

Fehlen nun überhaupt beiden Briefen die Merkmale paulinischer Originalität, so dürfte ihre Abfassung etwa kurz vor oder bald nach der Zerstörung Jerusalem's (um's Jahr 70 etwa) gesetzt werden, und erklärt sich die Abfassung derselben einfach aus der Thatsache, dass schon in der nächsten Zeit nach dem Abscheiden der Apostel aus der urchristlichen Hoffnung auf die von den Aposteln und insbesondere auch von Paulus für so nahe erklärte Wiederkunft Christi sich mancherlei Zweifel und Bedenken ergeben hatten, die entweder eine mehr theoretische Wendung nahmen, wie z. B. die Frage nach dem Schicksale derer, die vor dem Eintritte der sich immer mehr verzögernden Paru-

sie sterben würden, oder auch zu praktischen Irrungen führten, indem die Aussicht auf eine baldige Ankunft des Herrn einzelnen Christen zum willkommenen Vorwande diente, in Nichtsthun ihr Leben hinzubringen und dadurch Andern zur Last zu fallen.

Hatte sich nun der Apostel Paulus bereits im ersten Korinthierbrief (15, 51 ff.) über diesen Gegenstand geäussert, so glaubte ein apostolischer Mann im letzten Drittheil des ersten Jahrhunderts dergleichen Zweifel und Irrungen nicht besser bekämpfen zu können, als wenn er unter der Autorität des Apostels selbst beruhigende Erklärungen über die Parusie und darauf sich beziehende Ermahnungen ausgehen liesse und solche an eine vom Apostel gestiftete Gemeinde richtete. Der dogmatische Schwerpunkt der Briefe selbst ist aber in folgenden Sätzen enthalten (1. Thess. 4, 13—17. 5, 1—10): So wie wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, also wird Gott auch diejenigen, so entschlafen sind, durch Jesum mit ihm führen; denn wir, die wir leben und übrigbleiben für die Zukunft des Herrn, haben keinen Vorzug vor denen, die da schlafen; denn der Herr selbst wird mit einem Feldgeschrei und Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes hernieder kommen vom Himmel, und die in Christo Entschlafenen werden zuerst aufstehen; darnach werden wir, die wir leben und übrig bleiben, zugleich mit jenen in den Wolken hingerückt werden, dem Herrn entgegen in der Luft, und werden also bei dem Herrn sein allezeit. Aber der Tag des Herrn wird kommen, wie ein Dieb in der Nacht; denn so man wird sagen: es ist Friede, es hat keine Gefahr, wird sie das Verderben schnell überfallen, gleichwie der Schmerz ein schwangeres Weib, und sie werden nicht entrinnen. Ihr aber, liebe Brüder, seid nicht in der Finsterniss, dass euch der Tag der Erscheinung Christi wie ein Dieb ergreife; wir sind nicht von der Nacht, noch von der Finsterniss; darum lasset uns auch nicht schlafen, wie die andern, sondern lasset uns nüchtern sein!

Wesentlich modificirt ist die Vorstellung schon im zweiten Briefe (2, 1—10): Wegen der Zukunft unsers Herrn Jesu Christi und unserer Vereinigung mit ihm lasset euch nicht bewegen von euerm Sinn, noch erschrecken weder durch Geist, noch durch Wort, noch durch Briefe, als von uns abgesandt, als ob der Tag Christi vorhanden sei; und lasset euch von Niemand verführen in keinerlei Weise; denn er kommt nicht, ohne dass

zuvor der Abfall komme und der Mensch der Sünde, das Kind des Verderbens, geoffenbaret werde, der da ist ein Widerwärtiger, welcher sich über Alles erhebt, was Gott oder Gottesdienst heisst, sodass er sich in den Tempel Gottes setzt und vorgibt, er sei Gott. Und was es noch aufhält, so wisset ihr, dass er geoffenbaret werde zu seiner Zeit; denn es regt sich schon bereits die Bosheit heimlich, ohne dass derjenige, der es jetzt aufhält, hinweggethan werden muss, welchen der Herr umbringen wird mit dem Geist seines Mundes und wird seiner ein Ende machen durch die Erscheinung seiner Zukunft, die geschieht nach der Wirkung des Satans mit allerlei lügenhaftigen Kräften und Zeichen und Wundern, mit allerlei Verführung zur Ungerechtigkeit unter denen, die verloren werden, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben, dass sie selig würden.

§. 33.

Die pseudonyme Literatur des nachapostolischen Zeitalters im Allgemeinen.

Die im zweiten Thessalonicherbrief enthaltene Warnung vor falschen paulinischen Briefen (2. Thess. 2, 2. 3, 17) führt auf eine Erscheinung in der ältesten christlichen Kirche seit dem Abscheiden der Apostel vom Schauplatz ihrer Wirksamkeit, woraus auf die Entstehung einer grossen Anzahl unserer im Neutestamentlichen Kanon befindlichen Bücher ein wichtiges Licht fällt. Sind die Thessalonicherbriefe, wie diess wenigstens mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, unächt, so ist diess nicht das einzige Beispiel von untergeschobenen paulinischen Briefen, worauf schon jene Warnung des zweiten Thessalonicherbriefs hinweist. So wird bei alten Kirchenschriftstellern eines vermeintlich paulinischen Briefs an die Laodicäer und eines dritten Briefs an die Korinthier gedacht, der uns noch in einer armenischen Uebersetzung erhalten ist. Ferner ist noch ein von Hieronymus und Augustin erwähnter und gebrauchter Briefwechsel zwischen Paulus und seinem Zeitgenossen Seneca vorhanden. Ja Eusebius kennt sogar einen Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus von Edessa. Ferner sind noch eine Anzahl apokryphischer Apokalypsen, Apostelgeschichten, Evangelien (die theils eine Verherrlichung der Geburt und Jungfräulichkeit der Maria, theils eine weitere Ausschmückung der Kindheitsgeschichte Jesu, theils eine Ausschmückung der Leidensgeschichte Jesu enthalten)

vorhanden, welche zum Theil Anfangs in kirchlichem Gebrauch waren und erst später als verdächtig ausser Gebrauch gekommen und in Folge dessen aus dem Kanon des Neuen Testaments ausgeschlossen worden sind. Werden wir uns also wundern dürfen, wenn in diese Sammlung vermeintlich apostolischer Schriften auch solche aufgenommen worden sind, die der in so mancher Rücksicht unkritische Standpunkt der ältesten Kirche für wirklich apostolisch hielt, während sie durch genauere und gründlichere Prüfung ihres Inhalts sich als unächt erweisen? Auch so bleiben sie ja immerhin, auch wenn sie nicht von dem Verfasser herrühren, dessen Namen sie an der Spitze tragen, wichtige Denkmäler und Urkunden für die Kenntniss des religiösen und kirchlichen Geistes der Zeit, in der sie entstanden sind.

Aus den religiösen und kirchlichen Verhältnissen des nachapostolischen Zeitalters erklärt sich aber die Entstehung und Verbreitung schriftstellerischer Productionen unter apostolischem Namen ganz einfach und natürlich. Der Geist des Christenthums ist seit seinem Entstehen in fortwährender Veränderung und Bewegung begriffen; es begegnet uns alsobald nach dem Abtreten der Apostel vom Schauplatz in noch höherem Grade, wie während des apostolischen Zeitalters, der reichste Wechsel und Fortschritt religiöser und dogmatischer Anschauungen, Richtungen, Gegensätze, zugleich jedoch mit dem Bestreben, in diesem Wechsel sich der christlichen Einheit bewusst zu bleiben. Woran sollte nun aber diese Einheit der in allem Wechsel und allen Veränderungen sich stets gleichbleibenden Wahrheit erkannt werden? Worin lag das Kriterium für Alles, was über die ursprüngliche evangelische Verkündigung der Urapostel hinausging und doch auf dem lebendigen Bedürfniss ruhte, den neugewonnenen Ueberzeugungen, Lehren und Auffassungen des christlichen Geistes als ein nothwendiges Element desselben auch durch die Autorität ihres wesentlichen Zusammenhangs mit dem Prinzip des Christenthums zu dokumentiren?

Eine solche Autorität war während des apostolischen Zeitalters das Ansehen der Urapostel selbst, welche in ihrem unmittelbaren äussern Zusammenhang mit Christus die traditionelle, stabile Tradition des evangelischen Inhaltes in Anspruch nahmen. In einem etwas andern Falle war schon Paulus, der sich bei den Urposteln darauf berief, dass er durch die ihm zu Theil

gewordene innere Offenbarung aus unmittelbarem göttlichen Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums berufen und bevollmächtigt worden (Gal. 1, 11 ff. 2. Korinth. 4, 6. 1. Korinth. 7, 40), und indem er im unmittelbaren Besitze des göttlichen Geistes selbst das Prinzip und Kriterium der christlichen Wahrheit besass, dass die nähere persönliche Verbindung mit dem Stifter des Christenthums (2. Korinth. 11, 23. 5, 16 f.) keinen Anspruch auf besondere Autorität verleihen kann, dass es vielmehr der untergeordnete Standpunkt eines bloss fleischlichen Christenthums ist, auf äussere, menschliche Autorität sich zu berufen. Nur für die geschichtliche Wahrheit seiner Verkündigung über die äussern Thatsachen des Todes und der Auferstehung Christi beruft sich Paulus auf eine von Andern erhaltene Ueberlieferung (1. Korinth. 11, 23. 15, 3), für die Wahrheit seiner Auffassung der christlichen Heilsthatsachen und Grundwahrheiten des Evangeliums dagegen auf den Geist, der ihn erfülle (Röm. 1, 11. 1. Korinth. 7, 25).

Indessen wenn auch die nachapostolische Zeit im Besitze des christlichen Geistes sich mit den Aposteln, als den ersten Organen dieses Geistes, der Sache nach auf gleicher Stufe wusste; so blieb doch immer den Aposteln eine höhere Autorität, sofern sie diejenigen Organe der Offenbarung waren, durch welche dieselbe allen Uebrigen seit dem Dahingange des Meisters erst mitgetheilt war; und so konnten sie als die eigentlichen Zeugen der Offenbarung nicht verworfen werden, ohne damit die Ueberlieferung dieser selbst zu verwerfen. Man konnte also für eine bestimmte Lehrmeinung Gegnern gegenüber sich in letzter Instanz auf nichts Besseres als auf die Autorität von Aposteln berufen, und in Lehrstreitigkeiten deren Autorität als entscheidende Instanz geltend machen. Das Interesse, auf die apostolische Lehre und Autorität zurückzugehen konnte entweder ein apologetisches, oder ein irenisches oder endlich ein dogmatisch-rechtgläubiges sein. Für ersteres können die Pastoralbriefe, für's zweite die Apostelgeschichte, für's dritte ebenfalls die Pastoralbriefe unter den kanonischen Schriften des Neuen Testaments als Beispiel dienen. Solches Zurückgehen auf die apostolische Lehre und Autorität geschah nun wiederum in der ältesten Kirche auf dreierlei Weise: entweder durch Benutzung und Sammlung vorhandener apostolischer Briefe, sodann durch Berufung auf mündliche apostolische Ueberlieferungen, und end-

lich durch Abfassung von Schriften, in denen die Apostel selbstredend eingeführt werden, seien es nun Briefe oder Evangelien oder Apostelgeschichten. Dieser letztere Weg hatte den Vorzug vor den andern, dass dabei gerade die Verhältnisse der jeweiligen Gegenwart im Sinne des apostolischen Geistes am Besten besprochen und mittelst der Autorität eines apostolischen Namens entschieden werden konnte.

Daraus erklärt sich die grosse Menge solcher Productionen, die unter apostolischen Namen im nachapostolischen Zeitalter verfasst und als apostolische Literatur verbreitet wurden und deren uns im Neutestamentlichen Kanon in ziemlicher Anzahl begegnen. Man fand die Berechtigung zur Abfassung solcher Schriften in der Gewissheit der Ueberzeugung, dass der apostolische Geist seine Kirche auch im nachapostolischen Zeitalter nicht verlassen habe, sondern in seinen Organen bleibend fortwirke (2. Timoth. 1, 7. 1. Joh. 2, 27). Unter dem Gesichtspunkt des literarischen Betrugs und der Fälschung darf man solche pseudonyme Schriftstellerei nicht auffassen, da die Verfasser solcher untergeschobnen apostolischen Schriften weder die Absicht, noch das Bewusstsein des Betrugs oder der Fälschung, überhaupt kein geschichtliches Interesse dabei hatten, sondern nur die Absicht, gewissen neuentstandenen religiösen Beziehungen, dogmatischen Anschauungen, Richtungen und Parteistandpunkten der nachapostolischen Zeit dadurch Anerkennung und Geltung in weitern Kreisen zu verschaffen, dass man sie auf die Namen und Autorität von Aposteln oder apostolischen Männern zurückführte; und die „Absicht war dabei keine andre, als die, nicht die Uebrigen mit einer Autorität zu hintergehen, von der man sich selbst frei weiss und so gegen den Geist der φιλαδελφία zu handeln, sondern auch sie unter die Autorität zu stellen, unter welche man sich selbst gestellt, die als nothwendig für Alle erkannte und im eignen Geiste bereits vollbrachte Unterwerfung unter die Offenbarung des apostolischen Geistes auch von den Uebrigen durch gläubige Annahme derselben vollziehen zu lassen" und so auch ihnen Gelegenheit zu geben, von allem Unapostolischen, von häretischen Zeitmeinungen, von schismatischen Anfeindungen des einen oder andern Apostels zum Ursprünglichen und Bleibenden zurückzugehen, das gar nie hätte verlassen werden sollen und gegen das alles Andere kein Recht des Bestehens habe. „Was dem Verfasser selbst Pflicht und Verdienst war, die Selbstentäusse-

rung an die Stimme des apostolischen Geistes, das konnte auch für die Uebrigen bloss verdienstlich und heilbringend sein; die ganze Kirche schien dadurch den zerstörenden Einflüssen der Fehden und Ketzereien entrissen und zur lautern Quelle des Aechten und Wahren zurückgeführt, dem blinden Glauben an die Autorität der Pseudoapostel und Pseudopropheten, der Schalkheit und Täuscherei der Menschen entnommen und in den Besitz von Stützen wahrer Autorität, deren sie bedurfte, gesetzt. Wie konnte das Betrug sein, was nur der Sache der Wahrheit diente?" *)

Es bleiben darum solche unter apostolischem Namen verfasste Schriften des nachapostolischen Zeitalters, auch nachdem sie von der Kritik als solche untergeschobne Productionen erkannt worden sind, fortwährend nichts destoweniger kanonisch, weil sie ihrem Wesen und Ursprung nach eben nichts anders gewesen sind, als die Aufstellung des Kanon oder der Richtschnur der apostolischen Lehre im Gegensatz zum Nichtapostolischen. Waren sich nun die Verfasser solcher Schriften bewusst, nicht von ihrem Eignen zu reden, sondern nur den Offenbarungen des apostolischen Geistes zu folgen, so mochten sie auch solche Schriften nicht dem Zufall Preis geben, nicht davon abhängig machen, ob es ihr mit dem Namen eines weniger bedeutenden Zeitgenossen in die Welt gehend auch gelang, die Aufmerksamkeit allgemeinerer und weiterer Kreise zu errathen und einen glücklichen Erfolg für das Bewusstsein und Leben der Kirche zu erlangen.

Nach diesen Bemerkungen können wir zur Betrachtung der dem nachapostolischen Zeitalter selbst angehörenden Urkunden des Neutestamentlichen Kanons übergehen.

Zweite Stufe: das nachapostolische Zeitalter bis um das Jahr 130 nach Chr. Geb.

§. 34.

Uebergang.

In der religiös-dogmatischen Entwickelung des nachapostolischen Zeitalters, soweit solche aus den in unserm Neutestamentlichen Kanon vorliegenden Urkunden zu erkennen ist, sind

*) Köstlin, die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche. Theologische Jahrbücher. 1851. S. 180 f.

zwei Elemente zu unterscheiden: a) das traditionelle, als der Inbegriff dessen, was über die Person, Wirksamkeit, Lehre und Schicksale Jesu überliefert worden und sich mit dem Bewusstsein der Gemeinde assimilirt hatte, aus welchem es möglichst rein und nach seinem ursprünglichen Gehalte zu ermitteln ist; b) die selbstständige Fortbildung des urchristlichen Geistes im nachapostolischen Zeitalter, wie sie in der Reihe von kanonischen Dokumenten bis um's Jahr 130 nach Chr., d. h. bis zum Auftreten unserer drei ersten kanonischen Evangelien, sich darstellt.

I. Die evangelische Tradition.

§. 35.

Mündliche und schriftliche evangelische Ueberlieferung.

Die apostolische Verkündigung (τὸ κήρυγμα) hatte das Evangelium von Christo, d. h. die gute Botschaft (εὐαγγέλιον) von dem in Jesu von Nazareth erschienenen Messias, der demnächst in seiner Herrlichkeit zur Stiftung seines Reiches wiederkehren werde, zu ihrem Inhalt. An diesen Kern schloss sich die Kunde von dem, was Jesus gelehrt und gewirkt hatte, und von seinen persönlichen Lebensschicksalen, seinem Tode und seiner Auferstehung an. Diese ursprünglich (d. h. im ganzen apostolischen Zeitalter) bloss mündliche Verkündigung des Evangeliums von Christo beschränkte sich bei den Aposteln auf einen flüchtigen Umriss der ganzen evangelischen Geschichte (Apostelg. 13, 24 ff.) oder einzelne Parthien derselben (1. Korinth. 15, 1 ff.); ein evangelisches Ganze aber, wie solches in unsern Evangelienschriften sich findet, wurde von jenen nicht vorgetragen. Diese mündliche evangelische Kunde von Christus wurde von den Aposteln theils in aramäischer Sprache für Palästinenser und Syrer, theils und hauptsächlich in der damals über die ganze römische Welt verbreiteten griechischen (hellenistischen) Sprache vorgetragen, in welcher letztern sie die bestimmteste Ausbildung gewann, sodass sich in Bezug auf das Sachliche eine gewisse Gleichförmigkeit feststellte, von welcher der bei Paulus (1. Korinth. 11, 23 f.) sich findende Abendmahlsbericht Zeugniss gibt.

Schriftliche Aufzeichnungen des evangelischen Inhaltes kannte das apostolische Zeitalter noch nicht; nur durch mündliche Fortpflanzung verbreitete sich die Kunde von dem, was über Jesus und seine messianische Wirksamkeit bekannt war, in die

sich erweiternden Kreise des christlichen Gemeindelebens. Was konnte auch zu einer Zeit, wo die gläubigen Anhänger des Nazareners das Ende der gegenwärtigen Weltperiode als ganz nahe bevorstehend ansahen, für eine Aufforderung vorhanden sein, evangelische Geschichten und Reden Jesu schriftlich aufzuzeichnen? Anders wurde es seit dem Abtreten der Apostel vom Schauplatz ihrer Wirksamkeit und seit den an die Zerstörung Jerusalem's sich knüpfenden Ereignissen; erst jetzt fing man an, Einzelnes aus dem Inhalt der bisherigen mündlichen Ueberlieferung des evangelischen Inhaltes schriftlich aufzuzeichnen. Diese mündliche Ueberlieferung als solche konnte aber selbst keine feste und abgeschlossene Gestalt erlangt haben, sondern musste in einer gewissen Beweglichkeit geblieben sein, theils weil die Nachforschung über einzelne Daten der evangelischen Geschichte zu verschiedenen Ergebnissen führte, theils weil das geschichtliche Interesse der Erzähler und Hörer bei aller Lebhaftigkeit doch nichts weniger als streng kritisch und unbefangen prüfend war, theils endlich weil sich in das geschichtlich Ueberlieferte bei dessen Fortpflanzung von Mund zu Mund nothwendig manche Zuthat aus der Reflexion der Ueberlieferer mischte. Nur daraus, dass die mündliche Ueberlieferung des evangelischen Inhalts nicht bloss traditionell fortpflanzend, sondern zugleich umbildend, ja sogar neubildend und productiv war, lässt sich die grosse Verschiedenheit, in welcher bisweilen bei verschiedenen Evangelisten dasselbe erzählt wird, sowie die Entstehung so mancher Gleichniss- und anderer Reden Jesu und überhaupt des ganzen sagenhaft und wunderhaft ausgeschmückten Inhalts der evangelischen Ueberlieferung, wie er uns jetzt vorliegt, erklären. „Es war diess um so natürlicher, als überhaupt die Kunde von Vergangenem, besonders wenn dasselbe im religiösen Gemüthsleben der Menschen einen begeisterten Wiederklang findet, in ihrem Fortgange durch die unsichern Kanäle mündlicher Mittheilung nur allzuleicht von ihrer Reinheit verliert und in mannichfach getrübter Gestalt von Geschlecht zu Geschlecht sich weiterpflanzt, indem jede neue Generation von dem ihrigen unwillkürlich hinzufügt. Bei der evangelischen Ueberlieferung, deren Inhalt die Person Jesu und sein Leben und Wirken war, kam aber noch der besondere Umstand hinzu, dass die Fülle der geistigen Wirkungen, welche von der persönlichen Erscheinung und Wirksamkeit des Mannes von Nazareth ausgingen, die

durch ihn angeregten religiösen Ideen, welche das Bewusstsein seiner Anhänger in lebendiger Weise erfüllten, ganz absichtslos mit der Person Jesu selbst in Eine Anschauung zusammenflossen und die Lebensgestaltung des in die Menschheit sich hineinbildenden neuen christlichen Geistes auf die Person ihres Urhebers ihre Strahlen zurückwarf. Dazu kam endlich noch der mächtige Einfluss, den die national-jüdischen Erwartungen der ersten jüdischen Bekenner Jesu von ihrem volksthümlichen Messias mitbrachten, ein Einfluss, der bei der eigenthümlichen Beweglichkeit der religiösen Phantasie soweit ging, dass man ohne Bedenken sich zu dem Schlusse berechtigt hielt: weil der Messias des Volkes Israel diess und jenes nach der Weissagung des Alten Testaments thun, wirken oder sein sollte, Jesus aber unzweifelhaft als der Messias von Gott beglaubigt worden war, muss er nun auch alles diess wirklich gethan und gewirkt haben und gewesen sein, wie es der messianische Volksglaube andeutete. Und soweit sich nun Solches noch nicht in der evangelischen Ueberlieferung über Jesus bereits vorfand, wurde es ohne Weiteres als sich von selbst verstehend zur Ueberlieferung hinzugefügt. Auf diese Weise kam es, dass das Bild, welches sich im Bewusstsein der urchristlichen Gemeinde von Jesus als dem Messias allmählich unter den gedachten Einflüssen gestaltete, nicht mehr vollständig der rein geschichtlichen Gestalt des Mannes von Nazareth entsprach, sondern in mannichfacher Weise verändert, erweitert und umgebildet das persönliche Lebensbild Jesu erhielt."

So haben wir denn in den kanonischen Evangelienschriften des Neuen Testaments nicht sowohl die reingeschichtlichen Thatsachen des Lebens und nicht durchweg die ursprüngliche und unmittelbare Lehre Jesu vor uns, sondern zunächst nur die Vorstellungen der nachapostolischen Zeit über diese überlieferten Thatsachen, deren Auffassung durch die Berichterstatter; und aus dem eigenthümlichen Reflex dieser überlieferten und im Bewusstsein der spätern Zeit umgestalteten Thatsachen ist erst das rein und ursprünglich Thatsächliche kritisch zu ermitteln. Unsere kanonischen Evangelienschriften in ihrer gegenwärtigen Gestalt sind aus einzelnen ältern Aufsätzen über Theile der evangelischen Ueberlieferung, die in den christlichen Gemeinden verbreitet waren, in der Weise entstanden, dass jene gesammelt, mannichfach überarbeitet und endlich durch spätere Hände zu ihrer gegenwärtigen Gestalt verbunden wurden.

Unter diesen ältern, nicht unmittelbar in den Kanon des Neuen Testaments übergegangenen evangelischen Grundschriften, war das älteste das wahrscheinlich im damaligen aramäischen Volksdialekt geschriebene Evangelium der Hebräer, welches im Anfang des nachapostolischen Zeitalters und bis in's zweite Jahrhundert unter verschiedenen Namen und in verschiedenen Bearbeitungen unter den Judenchristen (Hebräern) verbreitet war und erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts durch die damals aufkommenden drei ersten kanonischen Evangelien allmählich ausser Gebrauch gesetzt wurde. Dass die Judenchristen auf palästinensischem Boden sich dieses Evangeliums bedienten, ist constante Ueberlieferung der ältesten Kirchenlehrer, wie des Eusebius, Hieronymus, Epiphanius, Clemens von Alexandrien, Origenes, Irenäus. Hieronymus hat dasselbe in der Ursprache selbst gesehen. Hieronymus bezeichnet es geradezu als dasjenige Evangelium, *quo utantur Nazaraei*; diese letztern sind aber gerade diejenigen Christen, welche das ursprüngliche Christenthum darstellten, das Judenchristenthum auf seinem vorpaulinischen Standpunkt, und die sich nach der Zerstörung Jerusalem's als besondere Partei constituirten. Hegesipp, ein geborner Palästinenser, bediente sich ausschliesslich des Hebräerevangeliums, und bei seinem Festhalten an der *παράδοσις ἀποστολική* ist diess von besonderer Wichtigkeit, wenn wir das Zeugniss des Papias damit verbinden, dass sich Jeder die *λόγια τοῦ Ματθαίου*, so gut er es vermochte, übersetzt habe. Epiphanius meldet, dass das sogenannte Diatessaron Tatians von Einigen das Hebräerevangelium genannt worden sei. Auch Clemens von Alexandrien und Origenes erwähnen das Hebräerevangelium mit Achtung und noch keineswegs als eines unkanonischen Erzeugnisses, wozu es erst später degradirt worden ist, seit die einseitig judenchristliche Richtung im allgemeinen Bewusstsein der fortgeschrittenen Zeit mehr und mehr in Hintergrund trat. Eben dieses Hebräerevangelium ist es auch, was uns unter verschiedenen andern Namen und vielleicht unter mancherlei Modificationen oder Ueberarbeitungen einer und derselben Grundschrift in der alten Kirche begegnet, namentlich als Evangelium des Petrus, welches nach Theodoret von den Nazaräern gebraucht wurde, die nach andern Zeugnissen eben das Hebräerevangelium benutzten; ebenso sind die von Justin dem Märtyrer erwähnten „apostolischen Denkwürdigkeiten“ nur ein anderer

Name des Hebräerevangeliums; eine Spielart desselben war wahrscheinlich auch das sogenannte Evangelium der Aegypter. In seiner letzten, kirchlich und kanonisch gewordenen Gestalt liegt uns dieses Hebräerevangelium in unserm griechischen Matthäus-Evangelium vor.

Eine ältere aus paulinischen Kreisen stammende evangelische Urschrift scheint auch dem kanonischen Lukasevangelium in ähnlicher Weise zu Grunde gelegen zu haben, wie das Hebräerevangelium dem kanonischen Matthäusevangelium. Es wäre diess nach der Tübinger Kritik das sogenannte Evangelium Marcions, eines antijudaisirenden Gnostikers, das bei Marcion freilich keinen bestimmten Namen führte, sondern nur schlechthin τὸ εὐαγγέλιον hiess. Die Kirchenlehrer Irenäus und Tertullian erklären dieses marcionitische Evangelium freilich für ein von ihm nach dogmatischen Parteistandpunkten verfälschtes und verstümmeltes Lukasevangelium; allein vom Dasein eines Lukasevangeliums ist aus der vormarcionitischen Zeit nichts überliefert, und entbehrt diese Hypothese der genannten Kirchenväter von einer durch Marcion vorgenommenen Verstümmelung und Verfälschung des Lukasevangeliums aller hinlänglichen Motivirung und Haltbarkeit. Darum wurde schon von Eichhorn und Semler und neuerdings hauptsächlich von Baur, Schwegler, Ritschl und Andern Marcion von der Anklage einer Verfälschung freigesprochen und angenommen, dass das Evangelium Marcion's ein älteres und in paulinischen Lehrkreisen gebräuchliches Evangelium gewesen sei, welches dem spätern Lukasevangelium als Quelle und Grundlage gedient habe, indem der Verfasser des letztern jenes Evangelium Marcion's mit Zusätzen und Einschaltungen versehen habe. Nach Ritschl's Annahme hätte noch Justin der Märtyrer die marcionitische Urschrift gekannt, während nach Volckmar (theol. Jahrb. 1850. S. 124) sowohl für das Lukasevangelium, als für Marcion's Text eine andere ältere paulinische Grundlage vorauszusetzen ist, die sowohl von Marcion, als dem Verfasser unsers Lukasevangeliums als Urschrift benutzt worden wäre.

§. 36.

Das geschichtliche Lebensbild Jesu oder der historische Christus.

Nach der einstimmigen Annahme aller Kritiker ist das kanonische Matthäusevangelium, mag es nun seine gegenwärtige

Gestalt schon zu Ende des ersten Jahrhunderts oder erst, wie diess die Tübinger Kritik annimmt, erst um die Zeit 130—134 n. Chr. erhalten haben, unter den vorhandenen kanonischen Evangelien das relativ älteste, und da die Abweichungen desselben von den übrigen kanonischen Evangelien sich mit dem Inhalte des Matthäus nicht vereinigen lassen, die Differenz also jedenfalls nicht zu beseitigen ist; so kann auch das Matthäusevangelium allein als die ursprünglichste und relativ am meisten ächthistorische Quelle für die Lebensgeschichte Jesu einerseits und den Inhalt seiner evangelischen Verkündigung andrerseits gelten, sozwar, dass allein hiernach, unter vorausgegangener kritischer Ausscheidung der durch ihre innern Widersprüche sich als unhistorisch und mythisch oder sagenhaft umgebildeten Elemente, das geschichtliche Lebensbild Jesu und der Lehrgehalt des Evangeliums ermittelt werden kann.

Auf die beiden Notizen bei Lukas, dass Johannes der Täufer im fünfzehnten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius aufgetreten (3, 1) und Jesus in's dreissigste Jahr gegangen sei, als er von Johannes getauft worden (3, 23) hat der Mönch Dionysius Exiguus (im 6. christlichen Jahrhundert) die Annahme gegründet, dass das Geburtsjahr Jesu in's Jahr 754 nach Erbauung der Stadt Rom zu setzen sei, und darauf ist die christliche Zeitrechnung gegründet. Da jedoch nach Matth. 2, 1 Jesus unter Herodes dem Grossen geboren worden, dieser aber nach dem Zeugnisse des Josephus kurz vor dem Passahfest des Jahres 750 nach Erbauung der Stadt Rom gestorben ist; so kann hiernach Jesus nicht später, (wohl aber früher,) als zu Anfang des Jahres 750, mithin schon mindestens vier Jahre vor dem dionysischen Geburtsjahre, möglicherweise auch früher geboren sein. Weiterhin haben nach Kepler's Vorgange scharfsinnige Chronologen aus astronomischen Berechnungen über eine Planetenverbindung des Jupiter und Saturn, welche sie mit dem sogenannten Stern der Weisen identificiren, das Jahr 747 nach Rom's Erbauung für das Geburtsjahr Jesu erklärt. Nach den evangelischen Berichten (Matth. 1, 18—25 und Luk. 1, 26 ff.) war Jesus die ausser der Ehe erzeugte Frucht der Maria, die nachher mit ihrem Verlobten Joseph das Band der Ehe schloss und in den ersten Monaten derselben das Kind gebar. Wäre jedoch die evangelische Sage von der Geburt Jesu nur das mythische Erzeugniss des urchristlichen Strebens, die Abkunft des Messias

Jesus aus dem natürlichen Zusammenhange des menschlichen Hergangs bei der Zeugung herauszurücken und sie zur Bedeutung eines Wunders zu erheben; so wäre Jesus der leibliche Sohn Joseph's, wobei dahin gestellt bleibt, ob seine Erzeugung vor oder in die Ehe mit seiner Verlobten Maria fällt. Nach Lukas (3, 23) freilich („Jesus ward gehalten für einen Sohn Joseph's") wäre Joseph nur der Pflegevater Jesu gewesen. Derselbe trieb das Handwerk eines Arbeiters in Holz, Zimmermanns und Tischlers zugleich (Matth. 13, 55), welcher vor Jesu öffentlichem Auftreten gestorben zu sein scheint. Ob die in der evangelischen Geschichte (Matth. 13, 55 ff. und 12, 46) erwähnten Geschwister Jesu leibliche Geschwister oder Kinder Joseph's aus einer frühern Ehe waren, muss dahin gestellt bleiben. Jakobus der Gerechte, der nach Jesu Tode in der jerusalemitischen Urgemeinde eine bedeutende Rolle spielte, wird ἀδελφὸς (Bruder oder Verwandter) Jesu genannt (Gal. 1, 19. Apostelg. 15, 13. 21, 18).

Die Heimath und wahrscheinlich auch der Geburtsort Jesu war das galiläische Städtchen Nazareth, wo er bis zu seinem öffentlichen Auftreten lebte (Matth. 4, 13). In der palästinensischen Provinz Galiläa, welche neben Juden auch von Phöniziern, Arabern, Syrern und Griechen bewohnt war und darum Galiläa der Heiden (Matth. 4, 15) hiess, war der Gegensatz des jüdischen und heidnischen Lebenselements weniger schroff als in Judäa, und es fand eine grössere Reibung zwischen jüdischer und heidnischer Bildung statt, wesshalb auch die Galiläer von den übrigen Juden geringgeschätzt wurden (Vgl. Joh. 1, 46. 7, 52. Apostelg. 2, 7). Eine Bekanntschaft mit heidnischer, insbesondere griechischer Bildung lässt sich bei Jesus, nach den evangelischen Berichten, nirgends voraussetzen; seine geistige Entwickelung scheint vielmehr über die vorhandenen Bildungselemente des jüdischen Volkes nicht hinausgegangen zu sein; insbesondere zeigt er Bekanntschaft mit den verschiedenen religiösen Parteien des damaligen Judenthums, und daraus, dass die urchristliche Ueberlieferung das Vorhandensein essenischer Einrichtungen in der jerusalemitischen Urgemeinde voraussetzt (Apostelg. 2, 42 ff. 4, 32. Matth. 10, 10 ff.), sowie aus der in Jesu Bergpredigt vorkommenden Seligpreisung der Armen, der Verwerfung des Eides, der Polemik gegen den Reichthum (Matth. 5, 3 und 33 ff. 6, 19 ff. 19, 23 f.) lässt sich auf eine nähere Bekanntschaft Jesu mit den Grundsätzen der Essenersecte schlies-

sen, sodass die Vermuthung, Jesus habe einen Theil seiner Jugendbildung unter dem Einfluss dieser Secte erhalten, Wahrscheinlichkeit genug für sich hat, nur dass er freilich mit seinem öffentlichen Auftreten aus den Beziehungen zu den Essenern heraustrat und selbstständig seinen Weg ging, da ohnediess der unterscheidende Inhalt seines religiösen Bewusstseins, wie er solches in seiner evangelischen Verkündigung aussprach, sich ebensowenig aus essenischen, wie aus pharisäischen oder sadducäischen Grundsätzen erklärt, sondern wesentlich über den ganzen religiös-sittlichen Standpunkt ebensowohl des ältern, wie des jüngern Judenthums seiner Zeit hinausweist.

Das geschichtliche Auftreten Jesu schloss sich an die Wirksamkeit eines ältern Zeitgenossen an, welcher die messianischen Erwartungen seines Volkes zu einem Brennpunkte zusammengefasst hatte, des Täufers Johannes, welcher in der Wüste Judäa's, d. h. in den unfruchtbaren und unangebauten Ufergegenden am Jordan (Matth. 3, 1) als Gottgeweihter und Asket im Geiste der Essener und in der Tracht und Lebensweise der alten Propheten aufgetreten war und mit der Hinweisung auf den nahen Eintritt des Himmelreichs die Mahnung zur Busse verbunden hatte. Den Namen des Täufers hatte er sich dadurch erworben, dass er die bei den Essenern üblichen Waschungen und Reinigungen zu einer einmaligen, ein für alle Mal vollzogenen und für's ganze Leben gültigen typisch-symbolischen Handlung erhob, deren Uebernahme einestheils die Bedeutung eines Gelübdes der Busse und Sinnesänderung hatte, anderntheils in Folge dieser übernommenen Verpflichtung zur Busse und Besserung zugleich die Beziehung auf das Messiasreich erhielt und als Taufe auf Den, der da kommen sollte, d. h. den Messias, galt (Apostelg. 19, 4). In dieser Beziehung, als ein Symbol der Vorbereitung und Befähigung für das Messiasreich, verglich Johannes die von ihm eingeführte Taufe mit der Feuertaufe des Messias, wenn anders die überlieferten Worte richtig sind, die ihm Matthäus in den Mund legt (Matth. 3, 11 und 12): Ich taufe euch mit Wasser zur Busse; der aber nach mir kommt, ist stärker als ich, dem ich auch nicht genugsam bin, die Schuhe zu tragen; derselbe wird euch mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen; und er hat seine Wurfschaufel in der Hand und wird seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheure sammeln, aber die Spreu wird er verbrennen mit ewigem Feuer!

Der Täufer Johannes fand unter allen Ständen des Volkes grossen Anhang und galt für einen Propheten (Matth. 21, 36. 3, 5 f.). Ausserdem aber, dass Viele von ihm die Taufe annahmen, hatte er noch einen engern Kreis von Schülern um sich versammelt, die sich als ein besonderer Verein später den Jüngern Jesu gegenüberstellten (Matth. 9, 14. 14, 12. Apostelg. 18, 21 ff. 19, 1 ff.) und noch heutzutage in der orientalischen Secte der Johannisjünger oder Zabier zu erkennen sind. Nach Matth. 4, 12. 11, 2. 14, 3 ff. war der freimüthige Bussprediger, der sogar den galiläischen Tetrarchen Herodes Antipas mit seinem Tadel nicht verschonte und dadurch bei Letzterm die Besorgniss vor Unruhen im Volke erweckt hatte, von diesem Fürsten gefänglich eingezogen und später hingerichtet worden. Nach der gefänglichen Einziehung des Täufers trat Jesus in dessen Fusstapfen und verdunkelte durch den grössern Erfolg seiner Wirksamkeit den Ruf und die Wirksamkeit seines Vorläufers.

Jesus war selbst unter denjenigen gewesen, welche die Taufe von Johannes annahmen; gleich den Uebrigen war auch Jesus auf die Hoffnung des kommenden Messias und zur Verpflichtung der Busse und Sinnesänderung getauft worden; auf sein tieferes und mächtig erregtes religiöses Gemüth hatte jedoch diese Taufe eine für sein ganzes folgendes Leben bedeutsame ausserordentliche Wirkung hervorgebracht, indem bei ihm der sittliche Lebensdrang seines Geistes den Gedanken in ihm hervorrief, selbst als derjenige aufzutreten, auf welchen Johannes als auf den nach ihm kommenden hingewiesen hatte, nämlich als der Messias. So wurde für Jesus die Taufe durch Johannes die Geburtsstunde seines messianischen Bewusstseins und Lebensberufes, und er konnte darum später (Matth. 11, 10), nachdem er selbst sich als den Messias bekannt hatte, den Täufer Johannes als denjenigen bezeichnen, von welchem geschrieben stehe (Maleachi 3, 1): Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, der dir den Weg bereiten soll, und konnte den Ausspruch thun (Matth. 11, 12): Von den Tagen des Täufers Johannes bis hierher leidet das Himmelreich Gewalt, und die da Gewalt thun, reissen es an sich, womit er offenbar auf sich selbst und die durch ihn für den Glauben an die Parusie des Himmelreichs Gewonnenen hindeutete. Und über die weltgeschichtliche Bedeutung des Täufers konnte Jesus mit Recht (Matth. 11, 9. 11) sagen: Ich sage euch, derselbe ist mehr, als ein Pro-

phet; unter Allen, die von Weibern geboren sind, ist Keiner aufgekommen, der grösser wäre, als Johannes der Täufer; der aber der Kleinste ist im Himmelreich, ist grösser als er!

Als mit der Gefangennehmung durch Herodes der Täufer seinen Lauf vollendet hatte, was längere Zeit nach der Taufe Jesu durch denselben geschah, trat dieser mit seinem unterdessen befestigten messianischen Bewusstsein vor die Oeffentlichkeit, indem er in seiner Heimath Galiläa zu predigen begann, wie auch Johannes gepredigt hatte: Thut Busse und bekehret euch, denn das Himmelreich ist nahe! Nach dem Berichte des Matthäus hat Jesus erst längere Zeit in Galiläa gewirkt, ehe er sich in das jüdische Land begab (Matth. 4, 23 ff. 9, 35 ff. 19, 1); aus Galiläa waren auch seine Jünger und die ihn nach Jerusalem begleitenden Frauen, und selbst die am Pfingstfest in Jerusalem versammelten Anhänger Jesu waren (nach dem Berichte der Apostelgeschichte 2, 7) Galiläer. Seinen gewöhnlichen Wohnsitz hatte Jesus in Kapernaum, der Heimath der Petrus (Matth. 4, 12 ff. 8, 14), von wo er in der Weise eines jüdischen Landrabbinen und essäischen Wanderarztes einzelne kurze Wanderungen in der Umgebung des galiläischen See's, sowie in das jenseits des Jordan gelegene Land (Peräa), ja sogar in andere an Galiläa angrenzende Landstriche unternahm (Matth. 8, 17. 13, 1. 14, 13. 8, 28. 15, 21), um in Städten und Flecken, auf dem freien Felde, an den Ufern des See's oder im Gebirge zu lehren. Freiwillige Geschenke seiner Anhänger und Freunde und die morgenländische Gastfreundschaft (Joh. 4, 45. 12, 2) gewährten den täglichen Unterhalt, oder die ihn begleitenden Frauen sorgten für Lebensbedürfnisse auf der Reise (Matth. 27, 53. Luk. 8, 2. Mark. 15, 41), oder die Jünger kauften für entferntere Wanderungen Reisevorräthe (Matth. 14, 17 ff.).

Da jedem Juden, der sich dazu befähigt und berufen hielt, das lehrende Auftreten in den Synagogen gestattet war, so machte von diesem Rechte auch Jesus um so mehr Gebrauch (Matth. 4, 23. 9, 35. Mark. 1, 21. 39. 3, 1. 6, 2. Luk. 4, 15), als damals in jeder mässigen Stadt Palästina's Synagogen bestanden. Seine Lehrwirksamkeit war fortwährend von Krankenheilungen begleitet, die er in der Weise eines essäischen Wanderarztes ausübte und wodurch er vorzugsweise beim Volke seine Popularität begründete und sich den Ruf eines Propheten erwarb (Matth. 4, 23. 12, 23. 14, 13. 25. 8, 16 f. 9, 2. 32. 16, 14), wie Mat-

thäus (4, 23 f.) in den Worten meldet: Jesus zog umher im ganzen galiläischen Lande, lehrte in ihren Schulen und predigte das Evangelium vom Reiche und heilte allerlei Seuchen und Krankheiten im Volke, sodass sein Ruf in's ganze syrische Land erscholl und man zu ihm allerlei Kranke, mit mancherlei Seuche und Qual behaftete, Besessene, Mondsüchtige und Gichtbrüchige brachte, die er alle gesund machte. Ebenso berichtet Matthäus einen Ausspruch Jesu selbst, indem er denselben unter Anspielung auf Jesaia 35, 5 f. dem Johannes in's Gefängniss sagen lässt (Matth. 11, 4 f.): Gehet hin und saget dem Johannes wieder, was ihr sehet und höret: die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Todten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt. Indem Jesus durch seine Heilungen als Heiland des leidenden Volkes auftrat, hatte er nach Matth. 12, 40 f. dabei noch den höhern Zweck, dadurch das Volk zum Glauben an ihn und zur Busse zu führen und auf diese Weise das von Jonas an den Niniviten durch ihre Bekehrung vollbrachte Wunder zu wiederholen.

Auch die Apostelgeschichte meldet (10, 38), Jesus sei umhergezogen und habe wohl gethan und gesund gemacht Alle, die vom Teufel überwältigt waren. Auch noch in der apostolischen Kirche galt die Gabe, gesund zu machen, als eine der mancherlei Gaben, von denen der Apostel Paulus spricht (1. Korinth. 12, 9. 28. 30). Vorwaltend erstreckten sich Jesu Heilungen auf die sogenannten Dämonischen oder Besessenen, die zu damaliger Zeit eine so gewöhnliche Erscheinung waren, dass sogenannte Exorcisten oder Beschwörer das Land durchzogen (Matth. 12, 27. Apostelg. 19, 13), welche bei den Juden hochangesehen waren. Fallende Sucht, Epilepsie und Krämpfe (Matth. 17, 15), Hypochondrie und Wahnsinn (Matth. 8, 28), Taubstummheit (Matth. 9, 32. 12, 22) und andere Krankheiten leitete der jüdische Volksglaube, wie das ganze Alterthum, vom Einflusse der bösen Geister (Dämonen) und des Teufels her, welche in den Leibern der Kranken hausten, und betrachtete zugleich dergleichen Krankheiten als Folge von Sündenschuld. Dass Jesus wirklich solche Krankheiten heilte, ist eine Thatsache, welche auch durch die strengste Kritik der Evangelien nicht beseitigt werden kann, und bleibt nichts anders als die Annahme übrig, dass Jesus mit lebendigen Heilungskräften ausgerüstet war, deren Anwendung mit rabbini-

schen und essenischen Heilungsarten zusammenhing und hin und wieder an den magnetischen Kuren eine Analogie gehabt haben mag. War nun die heilende Kraft, die Jesus besass und bethätigte, mit den Erscheinungen des thierischen Magnetismus verwandt, so war sie lediglich eine Naturgabe, die ihn als Messias nur insofern in den Augen des jüdischen Volkes beglaubigen konnte, als dieses von seinem Messias auch Wunderheilungen erwartete; die misslungenen Heilungen wurden, wie diess in ähnlichen Fällen zu allen Zeiten der Fall ist, vergessen und die glücklichen Erfolge, die Jesu Heilungen hie und da gehabt, wurden festgehalten und im Munde des Volkes sagenhaft erweitert und überspannt, sodass in den einzelnen Heilungswundern Jesu, welche die evangelische Geschichte uns überliefert hat, das eigentlich zum Grunde liegende Thatsächliche durch die Kritik dieser Erzählungen nicht mehr zu ermitteln ist.

Diese Heilungen waren indessen in der Wirksamkeit Jesu nicht die Hauptsache, sondern sie dienten und stützten seinen geistigen Beruf nur. Neben dem Anhange, dem sich derselbe auf diesem Wege im Volke erwarb, wurde Jesus von der herrschenden religiös - politischen Partei, den über das ganze Land verbreiteten Pharisäern, mit Misstrauen betrachtet, und warfen ihm dieselben vor, er treibe die Teufel mit Teufels Hülfe selber aus (Matth. 9, 34. 12, 24 ff.), und sie dachten schon während seines Aufenthaltes in Galiläa (Matth. 12, 14) daran, Jesum aus dem Wege zu schaffen; ebenso waren die Anhänger des Herodes Agrippa, der den Täufer hatte hinrichten lassen, auf Jesum aufmerksam geworden (Matth. 14, 1 ff. Mark. 3, 6. Luk. 13, 32); als aber, nach dem Berichte des Lukas (13, 32), die Pharisäer Jesum durch die Warnung vor den Nachstellungen des Herodes aus der Gegend entfernen zu können hofften, antwortete er ihnen: Gehet hin und saget diesem Fuchs, ich treibe Teufel aus und mache gesund heute und morgen, und am dritten Tage werde ich ein Ende nehmen; doch muss ich heute und morgen und am Tage darnach wandeln, denn es thut's nicht, dass ein Prophet anders als in Jerusalem umkomme.

In seiner Lehrweise schloss er sich als ein zum Himmelreiche gelehrter Schriftgelehrter (Matth. 13, 52), der seine Lehre von Gott empfangen habe (Matth. 11, 25), vorwaltend an die Autorität der Schrift an und sprach im Geist und mit der Kraft der alten Propheten, theils vorzugsweise bei seinen Jüngern in kur-

zen und kräftigen, bedeutungsvollen Sprüchen und Sentenzen, theils vorzugsweise dem Volke gegenüber (Matth. 13, 34) in Gleichnissreden (Parabeln), welche in einer erdichteten Geschichte oder Thatsache aus dem Kreis des menschlichen Lebens einen religiösen oder sittlichen Gedanken sinnbildlich darstellen. Diese, im Alten Testament nur in wenigen Spuren (2. Sam. 12, 1—4. Jesaia 5, 1 ff. und 28, 23 f.) vorkommende und auch aus der apostolischen Kirche spurlos verschwundene Lehrweise war die originellste Eigenthümlichkeit Jesu.

Der alten Prophetensitte, eine Anzahl vertrauter Anhänger oder Jünger um sich zu sammeln, folgend, wie diess auch Johannes der Täufer gethan hatte, fesselte Jesus nach und nach in Galiläa einen engern Kreis treu ergebner Anhänger an sich, welche ihm durch zufällige Begegnung und Veranlassung zugeführt worden waren und deren Zahl durch eine absichtliche Beziehung auf die Stämme Israel's (Matth. 15, 24. 10, 6. 19, 28) von ihm auf zwölf beschränkt wurde. Dass ein Theil dieser Jünger Jesu verheirathet war, geht aus dem ersten Korinthierbriefe (9, 5) hervor; von Petrus bemerkt es auch Matthäus (8, 14). Jesus hatte offenbar die Absicht, dieselben für das Himmelreich und dessen Verkündigung heranzubilden (Matth. 11, 25. 13, 52) und nennt sie darum (Matth. 5, 13) das Salz der Erde, sowie er auch Versuche machte, sie zur Verkündigung des Himmelreiches auszusenden (Matth. 10, 2). Sie erkannten ihn als den Messias an (Matth. 16, 16), hegten aber sehr beschränkte irdische Messiashoffnungen, wie alle Zeitgenossen Jesu (Apostelg. 1, 6. Matth. 18, 1 ff. 20, 20 ff. 19, 27). Unter den zwölfen nahm offenbar Petrus, welcher auch zuerst entschieden Jesum als Messias bekannte (Matth. 16, 16), eine hervorragende Stelle ein, wie diess aus Matthäus (10, 2) und der Apostelgeschichte (1, 13) deutlich hervorgeht; neben Petrus scheinen Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, unter den Uebrigen besonders hervorgeragt zu haben (Matth. 26, 37. 17, 1 ff.). Dass Jesus die Jünger taufen liess oder ihnen eine Anweisung zur Taufe gegeben habe, davon weiss Matthäus nichts *); wird nun in der Apostelgeschichte (11, 16) von Petrus ein Ausspruch Jesu angeführt,

*) Die einzige Stelle, wo einer solchen Weisung Erwähnung geschieht, Matth. 28, 19 ist durch die Kritik als späterer Zusatz erkannt.

Johannes habe mit Wasser getauft, die Anhänger Jesu sollten aber mit dem heiligen Geist getauft werden, so folgt daraus mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass die Taufe nicht durch Jesus selbst eingesetzt, sondern erst nach seinem Tode als Erbschaft des Täufers in der apostolischen Kirche durch die Apostel (Apostelg. 2, 41) eingeführt worden ist.

Die zwölf Jünger Jesu waren folgende:

1. Simon, dem Jesus den Beinamen Petrus gab (Matth. 16, 18 f.), war ein Fischer zu Kapernaum (Matth. 4, 18. 8, 14) und nach den Berichten der Apostelgeschichte eins der thätigsten Werkzeuge für die Verkündigung des Evangeliums.

2. Simon's Bruder war Andreas, über dessen apostolische Wirksamkeit nur spätere kirchliche Sagen vorhanden sind, die ihn in Scythien und Griechenland, in Kleinasien und anderwärts das Evangelium verkündigen und in Griechenland gekreuzigt werden lassen.

3. Jakobus (der Aeltere) war ein Sohn des Zebedäus und wurde nach der Apostelgeschichte (12, 1) durch Herodes Agrippa hingerichtet.

4. Sein Bruder Johannes wirkte nach der Apostelgeschichte (3, 1. 4, 13. 19. 8, 14 f. 8, 25) zuerst in Jerusalem, dann in Samaria und darauf wieder in Jerusalem; nach seiner Verbannung auf Patmos starb er, nach der kirchlichen Sage, in hohem Alter zu Ephesus.

5. Philippus aus Bethsaida (Matth. 10, 3) soll nach einer spätern Sage in Phrygien, nach einer andern in Scythien das Evangelium gepredigt haben.

6. Bartholomäus, vielleicht derselbe mit dem Nathanael des Ev. Joh. (1, 45 ff.), stammte aus Kana in Galiläa und soll nach der kirchlichen Sage in Indien, Lykaonien und Armenien gepredigt haben.

7. Thomas, welcher im johanneischen Evangelium öfters vorkommt, soll nach kirchlichen Sagen das Evangelium in Parthien gepredigt haben und in Edessa begraben sein, nach andern Sagen wäre er in Indien als Märtyrer gestorben; die syrischen Christen betrachten ihn als Stifter ihrer Kirche.

8. Matthäus, den Jesus nach Matth. 9, 9 f. als einen Zolleinnehmer in Galiläa fand, soll nach einigen spätern Nachrichten in Aethiopien, nach andern in Asien, Macedonien, in Parthien, Medien und am Euphrat gepredigt haben.

9. Jakobus, der Jüngere, war wahrscheinlich derselbe, welcher in der Apostelgeschichte als Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem erwähnt wird (Matth. 27, 56. Apostelg. 15, 13 ff. 21, 18 ff.) und soll in Aegypten den Kreuzestod erlitten haben.

10. Judas, genannt Lebbäus oder Thaddäus, vielleicht (Luk. 6, 16. Apostelg. 1, 13) ein Bruder des vorigen, wäre nach einigen spätern kirchlichen Nachrichten in Persien als Märtyrer gestorben, nach andern hätte er in Palästina, Syrien und Arabien gepredigt und im letztern Lande ein ruhiges Ende gefunden.

11. Simon aus Kana (wenn nicht der Beisatz: der Kananite als gleichbedeutend mit „Eiferer" zu fassen ist) soll nach einigen Sagen in Persien und Babylonien, nach andern in Afrika und Aegypten gepredigt haben und auf den britischen Inseln den Kreuzestod gestorben sein.

12. Statt des Verräthers Judas aus Karioth wählten die nach Jesu Hingang in Jerusalem versammelten Jünger den Matthias (Apostelg. 1, 23. 26), welcher nach einigen spätern kirchlichen Nachrichten in Aethiopien als Märtyrer des Evangeliums starb, nach andern in Judäa predigte und von den Juden gesteinigt wurde.

Nach dem Berichte des Lukas (4, 16 ff.) trat Jesus in der Synagoge zu Nazareth zuerst mit der Stelle aus dem Propheten Jesaia (61, 1) auf: „Der Geist des Herrn ist mit mir; darum hat mich der Herr gesalbt und gesandt, den Elenden zu predigen, die gebrochenen Herzen zu heilen, den Gefangenen zu predigen, dass sie frei sein sollen und das angenehme Jahr des Herrn zu verkündigen," woran er die bedeutungsvollen Worte knüpfte: „Heute ist diese Schrift erfüllet vor euern Ohren!" Damit hatte er sich vor seinen Landsleuten als den Gesalbten des Herrn, als den Messias bekannt. An der Messiasidee seines Volkes hatte sich sein eignes religiöses Bewusstsein entwickelt; er hat an sie angeknüpft, nicht um sie in ihrer damaligen volksthümlichen Gestalt unverändert in sein Bewusstsein aufzunehmen, sondern um sie von dem ihr im Volksbewusstsein anhängenden national-beschränkten Inhalt zu reinigen, durch eigne originale Geistesthat umzugestalten und ihr einen neuen religiös-sittlichen Inhalt zu geben, den er als eine ihm gewordene göttliche Offenbarung, als eine Mittheilung vom Vater erklärte (Matth. 11, 27). Mit diesem Bewusstsein konnte er die Mühseligen und Beladenen zu sich einladen, damit sie bei ihm

Erquickung und Ruhe für ihre Seelen, Versöhnung fänden (Matth. 11, 28. 29), konnte den Armen das Evangelium vom Himmelreiche predigen, das ihnen geböre (Matth. 5, 3), konnte die Sünder zur Busse rufen (Matth. 9, 13) und suchen, was verloren war (Matth. 18, 11).

Ueber die ganze Bedeutung und die nothwendigen Consequenzen seines Gegensatzes gegen die jüdische Hierarchie konnte Jesus nicht lange zweifelhaft bleiben, seitdem ihm schon während seiner Wirksamkeit in Galiläa die herrschende hierarchische Partei der Juden, die Pharisäer, mit Misstrauen und feindseliger Gesinnung entgegengetreten waren. Sowohl Matthäus (16, 21 ff. 26, 24. 17, 11 f. 23. 20, 17), als Lukas (13, 32 ff.) deuten an, dass Jesus den verhängnissvollen Ausgang seines Schicksals geahnt hat; er musste diess um so mehr, je deutlicher er sich bewusst war, dass er (Matth. 18, 1 ff. 20, 20 ff.) nicht im Sinne der messianischen Erwartungen seiner Zeitgenossen die Rolle eines Messias durchführen könne und dass die Masse des Volkes einem Messias in Jesu Sinne sich nicht mit gleicher Begeisterung ergeben werde. Die messianischen Volkserwartungen, die ihm zuerst im Volke Bahn gebrochen hatten, mussten ihm den Untergang bringen. Der Uebergang Jesu aus Galiläa nach Jerusalem (Matth. 16, 13 ff.) durch das Land Peräa, jenseits des Jordans, über Jericho (Matth. 19, 1. 20. 29) bezeichnet den Wendepunkt im Leben Jesu. Ein bedeutsames Ereigniss war der feierliche messianische Einzug Jesu in Jerusalem, wohin ihm sein Ruf als der Prophet aus Nazareth (Matth. 21, 10 f.) vorangeeilt war; dieser Einzug war von Jesus ausdrücklich darauf angelegt, um als der messianische König zu gelten. Man gab der Prophetenstelle bei Zacharja (9, 9): „Freue dich, du Tochter Zion, und jauchze, du Tochter Jerusalem, dein König kommt zu dir als ein Gerechter und Helfer, arm, und reitet auf einem Esel, dem jungen Füllen einer Eselin," damals und noch später bei den Rabbinen die Deutung, dass der Messias auf einem Esel in Jerusalem einziehen solle. Als nun auf einem solchen Jesus in der Stadt einzog, wurde er vom jubelnden Volke mit dem messianischen Königsgrusse (aus Psalm 118, 25. 26): Hosianna dem Sohne David's, gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn, Hosianna in der Höhe! empfangen.

Einen gleichfalls unverkennbaren messianischen Charakter trug die erste Handlung, die Jesus in Jerusalem nach dem Be-

richte bei Matthäus (21, 12. 13) vornahm und deren Durchführung sich lediglich aus dem Ansehen erklärt, in welchem der neue Prophet in Folge seines vorausgegangenen messianischen Einzugs beim Volke stand. Er ging nämlich in den Tempel und trieb alle Käufer und Verkäufer heraus und stiess der Wechsler Tische und die Stühle der Taubenkrämer um und sprach zu ihnen: Es stehet geschrieben, mein Haus soll ein Bethaus sein; ihr aber habt eine Räuberhöhle daraus gemacht! Heisst es nun beim Propheten Maleachi (3, 1 f.), wenn auch in bestimmter geschichtlicher Beziehung auf die bei der damaligen Rückkehr der Juden aus dem Exil stattgehabte Wiederherstellung des Tempelcultus, der Herr werde zu seinem Tempel kommen und eine Reinigung desselben vornehmen; so hatte es doch für das religiöse Bewusstsein der Juden zur Zeit Jesu, welche allen ältern prophetisch-theokratischen Weissagungen eine allgemeine Bedeutung und Beziehung auf den Messias unterlegten, keine Schwierigkeit, auch in dieser auffallenden und gewaltsamen Handlung Jesu die Erfüllung einer messianischen Weissagung zu finden, während dieselbe offenbar auch im Sinne und in der Intention Jesu als eine symbolisch bedeutsame Manifestation seiner messianischen Würde erscheinen sollte, durch welche der Sohn des Menschen grösser sei, als der Tempel (Matth. 12, 6).

Das entschiedene und offene messianische Auftreten Jesu in Jerusalem rief alsobald einen ebenso offenen, wenn auch im Anfang noch zurückgehaltenen Conflict mit der hierarchischen Partei, den Anhängern des jüdischen Synedriums hervor. Darum legten die Hohenpriester und Aeltesten Jesu, als er im Tempel lehrend vor dem Volke auftrat, die Frage vor (Matth. 21, 23—26), aus was für Macht er das thue und wer ihm die Macht gegeben habe. Jesus beantwortete diese verfängliche Frage mit der Gegenfrage, woher die Taufe des Johannes gewesen sei, ob vom Himmel oder von Menschen? Und da nun die Fragesteller einer Antwort durch das Bekenntniss auswichen: wir wissen es nicht! sprach Jesus zu ihnen: so sage ich euch auch nicht, aus was für Macht ich das thue! Ein ander Mal gedachten ihn die Pharisäer durch ihre Abgesandten und Diener des Herodes durch eine ihm vorgelegte Frage in Verlegenheit zu bringen, die nach ihrer Meinung entweder eine volksfeindliche oder eine römerfeindliche Antwort zur Folge haben musste, die Frage nämlich (Matth. 22, 15—22), ob es recht sei, dass man dem Kaiser

Steuer gebe oder nicht? Jesus aber zog sich dadurch aus der Schlinge, dass er sich die Münze mit dem Bilde des Kaisers zeigen liess und dann zu ihnen sagte: Gebet dem Kaiser, was dem Kaiser, und Gott, was Gott gehört!

Die Sadducäer gedachten Jesum auf dogmatischem Gebiet durch die Frage zu fangen (Matth. 22, 23—32): wenn Moses geboten habe, dass der Bruder das Weib seines ohne Nachkommen gestorbenen Bruders heirathen solle (Leviratsehe), nun aber sieben Brüder der Reihe nach dasselbe Weib gehabt hätten, wem von ihnen gehöre denn das Weib in der Auferstehung. Jesus aber antwortete darauf, dass man in der Auferstehung weder freien, noch sich freien lassen werde, da Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen sei. Ebenso fragte ihn bei anderer Gelegenheit ein pharisäischer Schriftgelehrter (Matth. 22, 35—40): welches das vornehmste Gebot im Gesetze Mosis sei, worauf Jesus antwortete, das ganze Gesetz und die Propheten hängen in dem Gebote: du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst!

Jesus selbst gab aber auch seinen Gegnern ihre Vexirfragen zurück, indem er ihnen seinerseits die Frage vorlegte (Matth. 22, 41—46): wenn der Messias ein Sohn (Nachkomme) David's sei, wie könne ihn dann David (Psalm 110, 1) im Geiste einen Herrn nennen, und wenn ihn David einen Herrn nenne, wie könne er sein Sohn sein? Darauf habe ihm, heisst es, Niemand antworten können. Ausserdem hat Jesus während seines Aufenthaltes zu Jerusalem mit rückhaltlosem und kühnem Freimuthe die Blössen und Gebrechen der jüdischen Hierarchie vor dem Volke aufgedeckt und dadurch die pharisäische Opposition gegen ihn zu fanatischem Hasse gesteigert, dessen Ausbruch nicht lange ausbleiben konnte. Das Matthäusevangelium hat in seiner Weise, verwandte Aussprüche Jesu zusammenzustellen, auch die von Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochene energische Polemik gegen die Pharisäer zu einer geharnischten Strafrede zusammengefasst (Matth. 23), welche uns einen tiefen Blick in die Oppositionsstellung Jesu zur jüdischen Hierarchie thun lässt.

Endlich schien den Gegnern Jesu das Maass seiner Opposition gegen das Bestehende voll zu sein, und kurz vor dem Passahfeste berathschlagten sie sich über den einzuschlagenden Weg, um sich des kühnen Volksführers und Sittenpredigers mit List und ohne während der Festzeit beim Volke Aufsehen zu

erregen, zu entledigen. Unter diesen Plänen kam ihnen das Anerbieten eines der Jünger Jesu, des Judas aus Karioth, Jesum in der Stille in ihre Hände zu liefern, zu Hülfe (Matth. 26, 6—16). Das Motiv der Hab- und Gewinnsucht (Matth. 26, 15) reicht zur psychologischen Erklärung dieser That des Judas nicht aus, da eine so geringe Summe als kein hinreichend lockender Lohn für denselben erscheinen konnte. Vielmehr weist die Notiz bei Matthäus (27, 3 ff.), dass Judas die Verurtheilung Jesu zum Tode nicht vorausgesehen und darum verzweifelte Reue darüber empfunden habe, dass er unschuldiges Blut verrathen, auf die Annahme hin, dass Judas die Absicht gehabt, durch seine Handlung den nach seiner Auffassung der Verhältnisse unnöthiger Weise zögernden und schwankenden Meister dazu zu drängen, sich der Volksgunst in die Arme zu werfen und vor der Ausführung der gegen ihn gerichteten feindlichen Anschläge als politisch-volksthümlicher Messias im Sinne der Juden aufzutreten. Etwas der Art scheint auch Jesus geahnt zu haben, woraus es sich erklärt, dass er nach Matthäus (26, 21 ff.) beim letzten Mahle einen von denen, die mit ihm in die Schüssel tauchten, als seinen Verräther bezeichnen konnte, und ein Verrath an dem höhern messianischen Beruf Jesu war es gewiss, wenn Einer von denen, die Jesu am Nächsten standen, diesen dazu drängen wollte, der irdisch-politische Messias der Juden zu werden und im politisch-nationalen Kampf gegen die Römermacht den Beruf des messianischen Heilandes zu suchen. Von der Ahnung dieses Verrathes und seines bevorstehenden Schicksales ergriffen, weihte Jesus das mit seinen Jüngern gefeierte Passahmahl zum Abschieds- und Gedächtnissmahl (1. Korinth. 11, 23—25. Lukas 22, 19: Solches thut zu meinem Gedächtniss!). Er sprach dabei die mystisch bedeutsamen Worte, die unverkennbar die Zuversicht Jesu ausdrücken, dass er auch nach seinem Tode in seiner Gemeinde geistig fortleben werde, die Worte nämlich: Ich sage euch, ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken, bis an den Tag, da ich es neu trinken werde in meines Vaters Reich! Die Nacht nach dem Mahle brachte Jesus mit seinen vertrautesten Jüngern Petrus, Johannes und Jakobus (Matth. 26, 30. 36—45) in einem Garten Gethsemane auf dem Oelberge zu, wohin Judas mit einer Schaar von Kriegsknechten kam, die den von Judas ihnen durch einen Kuss bezeichneten Meister gefangen nahmen, der sich den-

selben mit den Worten ergab (Matth. 26, 55): Ihr seid ausgegangen, mit Schwertern und Lanzen, wie zu einem Mörder, um mich zu fangen, und doch habe ich täglich bei euch gesessen und gelehret im Tempel, und ihr habt mich nicht ergriffen. Während die übrigen ihn begleitenden Jünger die Flucht ergriffen, folgte Petrus von ferne. Nachdem Jesus vor den versammelten hohen Rath geführt und hier als Gotteslästerer schmählich misshandelt worden war, wurde er am andern Morgen vor den römischen Statthalter Pontius Pilatus geführt und als Majestätsverbrecher angeklagt, der sich König der Juden genannt habe. Pilatus erkannte seine Unschuld und wollte ihn wieder frei geben; da aber die durch die Priesterschaft aufgehetzte fanatische Menge darauf drang, dass er gekreuzigt würde, so hatte Pilatus nicht den Muth zu widerstehen und liess ihn mit zwei andern Verbrechern noch an demselben Tage, dem Rüsttag vor dem Sabbath, an's Kreuz schlagen *), das über seinem Haupt die Inschrift trug: diess ist der Juden König Jesus von Nazareth!

Nachdem er einige Stunden am Kreuze gehangen, verliess den Gequälten und Erschöpften das Bewusstsein; er versank in eine tiefe todtenähnliche Ohnmacht und wurde in diesem Zustande am Abend von einem seiner Anhänger, Joseph aus Arimathia, vom Kreuze abgenommen und in sein neugebautes, in Felsen gehauenes Familiengrab gelegt. Als am Abend des nächsten Tages die galiläischen Frauen, die Jesum begleitet hatten, wieder zum Grabe kamen, fanden sie dasselbe leer und auf dem Rückweg begegnete ihnen Jesus und gab ihnen die Weisung, seinen Jüngern zu verkündigen, dass er lebe und sie in Galiläa wiedersehen werde (Matth. 28, 1 ff.). Wie lange Jesus hier, in seiner Heimath, noch in sicherer Verborgenheit lebte und mit

*) Da Pilatus nach einer Notiz des Josephus im Todesjahre des Tiberius von seinem Posten abgerufen wurde, so muss die unter Pilatus stattgehabte Kreuzigung Jesu vor dem Jahre 36 oder 37 n. Chr. geschehen sein. Nehmen wir nun hierzu die von Irenäus gegebne Nachricht, dass nach der Mittheilung der Presbyter, die in Kleinasien in des Apostels Johannes Umgebung gewohnt hätten, die Zeit der berühmtesten Thaten Jesu, sowie seines Leidens und Todes zwischen seinem vierzigsten und funfzigsten Jahre falle, und nehmen als das Jahr seiner Geburt 747 p. U. c. an, so wäre Jesus in seinem 43. oder 44. Jahre gekreuzigt worden.

seinen Anhängern und Freunden heimlich verkehrte (Matth. 28, 16 ff.), bis er endlich in Folge der erlittenen Misshandlungen allmählich hinsiechte, darüber fehlen alle weitere Nachrichten. Dass Jesus nach seiner Kreuzigung noch öfter mit seinen Jüngern und Anhängern Verkehr hatte, wird durch das Zeugniss des Apostels Paulus bestätigt (1. Korinth. 15, 5 ff.); aber seine öffentliche Laufbahn war zu Ende; und als er später wirklich von der Erde abgeschieden war, erhoben sich seine zur Feier des Pfingstfestes in Jerusalem versammelten Jünger und Anhänger aus Galiläa, nach dem Bericht der Apostelgeschichte (2, 1 ff.) an dem Bewusstsein, dass der gekreuzigte Messias unter ihnen wahrhaft geistig fortlebe. Dieses Bewusstsein der Gemeinschaft seines Geistes hat die erste Gemeinde von Anhängern des Messias Jesus in Jerusalem gegründet, deren äussere Stiftung hauptsächlich durch das öffentliche Bekenntniss und die Predigt des Petrus vom gekreuzigten und durch Gottes Kraft auferweckten und in der Kürze zur Errichtung seines Reiches wiederkehrenden Messias erfolgt war (Apostelg. 2, 37 ff.).

§. 37.

Der Lehrgehalt des Evangeliums.

Der eigentlich religiös-sittliche Lehrgehalt der evangelischen Verkündigung Jesu, soweit uns derselbe im Matthäusevangelium vorliegt, ist theils aus den verschiedenen Gleichnissreden Jesu, welche die Anschauung vom Himmelreich nach ihren verschiedenen Seiten darlegen, theils aus der sogenannten Bergpredigt und einer Reihe gelegentlicher Aussprüche Jesu zu erkennen, welche uns Matthäus in die Berichte von Begebenheiten eingewebt hat.

Was zunächst die sogenannte Bergrede betrifft (Matth. 5—7), so ist dieselbe schwerlich in der bei Matthäus überlieferten Gestalt als ein zusammenhängender Lehrvortrag in der von Matthäus (4, 25. 5, 1. 2) angedeuteten Situation von Jesus gehalten, sondern vielmehr vom Verfasser des Evangeliums oder der ältern evangelischen Grundschrift, aus welcher sie jener in sein Evangelium aufgenommen hat, aus einzelnen Sprüchen und Lehren Jesu, die zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten von ihm gesprochen waren und sich in der mündlichen Ueberlieferung erhalten und fortgepflanzt hatten, für den Zweck zusammengesetzt worden, ein Gesammtbild von Jesu Lehre

und seinen allgemeinen religiös-sittlichen Anschauungen zu geben. Der das Ganze durchziehende einheitliche Faden ist eben nichts anders als der Gedanke des Himmelreiches und dessen Begründung durch die neue religiös-sittliche Gesinnung, wie solche im Geist und Bewusstsein Jesu aufgegangen war.

Zunächst in der Einleitung (Matth. 5, 3—16) wird das allgemeine unterscheidende christliche Grundgefühl oder dasjenige religiös-sittliche Bewusstsein ausgesprochen, welches zur Theilnahme am Himmelreiche vorausgesetzt wird, ein Bewusstsein, dessen Besitz die Bürger des Himmelreichs und vor Allem die nächsten Jünger Jesu zum eigentlichen Salz der Erde, zur Seele der Welt, zu dem auf dem grossen Leuchter der Weltgeschichte aufgestellten Lichte macht (Matth. 5, 13—16). Diese Bedingungen zur Theilnahme am Himmelreich, welche in jenem specifisch christlichen Grundgefühle gegeben sind, werden in der Form von Seligpreisungen der geistig Armen, der Leidtragenden, der Sanftmüthigen, der nach der Gerechtigkeit Dürstenden, der Barmherzigen, der Friedfertigen, derer die reines Herzens sind, derer die um des Himmelreiches oder um des Bekenntnisses Christi willen verfolgt werden u. s. w. ausgesprochen (5, 3—12).

Nach diesem Eingange wird (Matth. 5, 17—20) das Grundverhältniss der neuen Heilsökonomie des Himmelreichs zum jüdischen Gesetz im Allgemeinen und zwar in dem Gedanken erörtert, dass durch das neue religiöse Verhältniss das alte nicht aufgehoben werden solle, sondern dass jenes, sogewiss es ein unterscheidend höheres gegen jenes ist, doch zugleich nur die wahrhafte und wesentliche Vollendung dieses alten Religionsverhältnisses sei. Der Unterschied der alten und neuen Sittlichkeit wird sodann (Matth. 5, 21—48) an einzelnen besonders charakteristischen Beispielen nachgewiesen, in Bezug auf das Tödten (5, 21—26), das Ehebrechen (5, 27—30), das Ehescheiden (5, 31—32), das Schwören (5, 33—37), das Wiedervergelten (5, 38—42), den Feindeshass (5, 43—48).

Der nächste Abschnitt (6, 1—18) zeigt, wie das neue religiös-sittliche Verhältniss im Gegensatz gegen die pharisäische Lehre und Werkheiligkeit in Almosen, Fasten und Gebeten sich darstellt, bei welcher Gelegenheit das Mustergebet „Unser Vater im Himmel“ (6, 9—13) mitgetheilt wird. Sofort wird (6, 19—34) das Verhältniss des Irdischen, Vergänglichen, Zeitlichen zum

Geistigen, Bleibenden, Ewigen als den wahren Gütern des Himmelreichs erörtert, wobei sich die Rede in einzelnen Sprüchen und Geboten ergeht. Sodann werden (7, 1—29) einzelne Warnungen, Ermahnungen und Sittensprüche aus dem Gebiete der praktischen Lebensweisheit angeführt und insbesondere als allgemeine Regel des wahrhaft sittlichen Handelns (Moralprinzip) diess aufgestellt (7, 12): Alles was ihr wollet, dass euch die Leute thun sollen, das thut auch ihnen selbst; diess ist das Gesetz und die Propheten!

Was diese Zusammenstellung originaler Aussprüche aus dem Munde Jesu eigenthümlich auszeichnet, ist ihre durchweg praktische Richtung und der sie durchdringende frei sittliche Lebensgeist, in welchem sich das neue religiös-sittliche Verhältniss des Menschen als das gereinigte und vergeistigte Gesetz des Alten Bundes darstellt. Der entwickelte Inhalt der darin niedergelegten Lehrverkündigung Jesu knüpft sich an die Idee der wahrhaften und vollendeten Gesetzeserfüllung, in deren Bewusstsein auch die höhere versöhnende Kraft der wahren Gerechtigkeit enthalten ist. Indem das Individuum alle seine endlichen Zwecke und zufälligen Sonderinteressen aufgibt, indem es sich im reinen und aufrichtigen Trachten nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 20. 21. 32. 33) nach seinem ganzen wahrhaft menschlichen Inhalte dem über dem endlichen, getheilten Willen hinausliegenden Gesetze des unbedingten göttlichen Willens unterordnet und eben in dieser Hingebung sein höheres Selbst und seine vollendete Freiheit findet, ist der Standpunkt des Alten Testaments ebensosehr überwunden, als zugleich in höherer Anschauung das neue Verhältniss des Willens zum göttlichen Gesetze gerade als die vollkommene Erfüllung des alten Gesetzes sich darstellt.

Dadurch dass Jesus die überkommene Messiasidee in seinem Geiste durch die freie That seines neuen sittlichen Bewusstseins läuterte und den Inhalt dieser volksthümlichen Idee zur Anschauung seines sittlichen Himmelreiches umgestaltete, hat er das Messiasthum oder Christenthum gestiftet. Der lebensvolle Mittelpunkt seiner ganzen Lehrverkündigung ist in den drei Grundbegriffen enthalten, die in ursprünglichem charakteristischem Gebrauche wörtlich so aus Jesu Munde gekommen sind, nämlich: Himmlischer Vater oder Vater im Himmel, Menschensohn oder Sohn des Menschen und Himmelreich

oder Reich des himmlischen Vaters. In diesen drei Grundgedanken *) hat Jesus den neuen unterscheidenden Inhalt seines religiösen Bewusstseins ausgesprochen, und war auch dem Wortlaute nach jeder dieser Begriffe für sich nichts Neues, sondern bereits im Vorstellungskreis des Alten Testaments gegeben und vorbereitet, so wurden sie etwas wesentlich Neues doch durch die Verbindung zu einer religiösen Gesammtanschauung, in welcher die Wurzel der sittlichen Wiedergeburt der Welt enthalten war.

In der Anrede Gottes als Vaters hat Jesus mit kühner schöpferischer Geistesthat an die Stelle des Jehovahnamens einen neuen Namen gesetzt. Den Israeliten war verheissen (Micha 4, 5), dass sie in dem durch Moses geoffenbarten (2. Mos. 3, 15. 6, 3. 15, 3) Namen Jehovah's immer und ewig wandeln sollten; derselbe galt ihnen so hehr und heilig, dass sie ihn nicht aussprachen, sondern dafür das Wort „Herr" sprachen und lasen, wo jener Name in der Schrift vorkam, und den Namen des Herrn zu einem ausdrücklichen Gegenstande der Verehrung und des Preises machten, da ihnen dieser Name den ganzen Inbegriff der göttlichen Eigenschaften und Vollkommenheiten in sich schloss. Statt des Jehovahnamens erhob nun Jesus den Namen Vater im Himmel zum Gottesnamen, so zwar, dass die Bezeichnung Vater keine Beziehung auf das physische Verhältniss als Schöpfers und Urhebers der Welt überhaupt und als Vaters der Menschen insbesondere hatte, sondern wesentlich das Verhältniss Gottes als Urheber des geistig-sittlichen Heils, der geistig-sittlichen Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen in sich schloss. Nur von dem ausserhalb des Himmelreichs genommenen Standpunkt aus gebraucht Jesus bei Matthäus den Ausdruck Gott; vom Standpunkt innerhalb des Himmelreiches aus dagegen immer und ausschliesslich den Ausdruck himmlischer Vater. Indem sich das Ich *) mit dem endlichen Inhalt seines Willens unbedingt an das höhere Gesetz, als an den Willen Gottes hingiebt und darin wahrhaft seine Ver-

*) Weisse hat das Verdienst, die Bedeutung und den Zusammenhang dieser drei Grundgedanken in seiner Schrift „Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche" (1849) S. 230—257 zuerst an's Licht gestellt zu haben.

**) Noack, die Theologie als Religionsphilosophie. S. 164 f., wo zugleich die Schranke dieser Gottesanschauung angedeutet ist.

söhnung findet, ist der Gott der alten Welt, insbesondere der Jehovah der Juden in den befreienden und erlösenden Willen der Welt und der Menschheit umgewandelt und dieses neue unterscheidende Verhältniss des Bewusstseins und Willens zum göttlichen Gesetze in der gegenständlichen Anschauung Gottes als des Vaters, gegenüber den geistig-sittlich wiedergebornen Menschen als seinen Kindern, ausgedrückt; und indem ebendamit das Subject den frühern endlich nationalen und selbstisch einzelnen Zweck seines Daseins aufgegeben und nun ganz in der hingebenden Einigung mit der höhern geistig-sittlichen Ordnung des Willens sein Leben und seinen höchsten Zweck umfasst, geht daraus die innerliche Selbstgewissheit der Sündenvergebung, d. h. der unmittelbaren Aufhebung der dem empirischen Subject anhaftenden endlichen Mangelhaftigkeit und ihrer Qual, mit Nothwendigkeit hervor.

Wie Jesus Gott den Vaternamen beilegt, so hat er von sich selbst in den drei ersten Evangelien fast ausschliesslich immer nur in der dritten Person gesprochen, indem er sich den Sohn des Menschen nannte. Dass er damit wirklich sich selbst und nicht einen Dritten meinte, geht deutlich hervor aus den Stellen bei Matthäus (11, 18 und 16, 13 ff.), in welchen dieser Ausdruck von Jesus deutlich zur Unterscheidung seines messianischen Bewusstseins von den messianischen Erwartungen seiner Zeitgenossen gebraucht wird. Ein ähnlicher Ausdruck kommt zwar schon im Buche Daniel (7, 13) und mit Beziehung auf diese Prophetenstelle in der Offenbarung des Johannes (1, 13. 14, 14) zur Bezeichnung des Messias vor; aber dort heisst es nicht der Sohn des Menschen, wie wir Jesum sich nennen sehen, sondern nur unbestimmt eines Menschen Sohn, wodurch beide Ausdrücke einen wesentlich verschiedenen messianischen Sinn erhalten. Jesus verstand darunter nicht seine in die Erscheinung tretende sichtbare Einzelpersönlichkeit, sondern sein höheres, allgemeines Selbstbewusstsein, den über alle natürlich-volksthümliche Schranken erhabenen Menschen und zugleich den geistig wiedergebornen Menschen, mithin ebendasselbe, was Paulus unter dem Ausdruck geistiger Mensch, im Gegensatz gegen den bloss fleischlichen und sinnlichen Menschen verstand, den Menschen, wie er seinem Wesen und seiner Bestimmung nach sein soll, den wahren, ächten und ewigen Menschen. Dieser ist recht eigentlich das erlösende Prinzip (Matth. 18, 11. 20, 28);

dieser ist es, der die Sünden vergibt (Matth. 9, 6), sofern einem Jeden, in welchem durch die geistig-sittliche Wiedergeburt der wahre und ächte Mensch erstanden ist, eben dadurch in der Kraft des in ihm wirkenden Geistes die Sünden vergehen sind; der Sohn des Menschen ist auch Herr über den Sabbath (Matth. 12, 8), sofern vor dem Richterstuhle des wahren und ewigen Menschen alles Aeusserliche unwesentlich ist. Einen ähnlichen mystischen Doppelsinn haben auch die Aeusserungen Jesu über die Leiden und die Zukunft des Menschensohnes (Matth. 17, 12. 22. 20, 18. 22 ff. 26, 24. 10, 23. 13, 41. 16, 27 f. 19, 28. 23, 39. 25, 31. 26, 64), sofern darin ausser der allerdings darin mitenthaltenen Beziehung auf das persönliche Leiden Jesu selbst hauptsächlich der Gedanke angedeutet liegt, dass in Jesu, wie er von seinen Widersachern verfolgt und misshandelt werde, zugleich der wahre und ewige Mensch selbst, die Idee der Menschheit verkannt und verleugnet werde und im Leiden des Menschensohnes eben wesentlich das höhere, bessere Selbst der Menschheit überhaupt mit leide. Unter der Zukunft des Menschensohnes aber ist einerseits die Beziehung auf Jesus selbst, dessen eignes geistiges Fortleben nach seinem Tode und die immer reichere und tiefere des von ihm gepflanzten Geistes, andrerseits aber die Idee der sich stets erneuernden und immer höher verklärenden Menschheit selbst verstanden, in deren fortschreitenden Entwickelung sich zugleich ewig das Weltgericht vollzieht.

Sein volles Verständniss erhält der Begriff des Menschensohnes erst aus dem dritten evangelischen Grundbegriffe, dem des Himmelreiches. Konnte Jesus *) in seinem neuen sittlichen Bewusstsein sich mit vollem Recht als den Sohn des Menschen bezeichnen, sofern er sich im Unterschiede von der übrigen, noch in die endliche Beschränktheit des nationalen Daseins versenkten Welt in der allgemein nothwendigen Beziehung zum Ganzen der Menschheit wusste und in dem allgemeinen Zwecke des rein menschlichen Wesens sich befriedigte — ein Bewusstsein freilich, das ebenso wesentlich im Bewusstsein der Nationalität wurzelte, wie es sich der selbstisch nationalen Beschränktheit entgegensetzte und auf der Einsicht in die Nothwendigkeit eines vollständigen Bruchs mit dem endlich nationalen Wesen

*) A. a. O. S. 163.

seines Volkes ruhte —: so hat er die den Juden seiner Zeit geläufige Vorstellung vom messianischen Reiche zur Anschauung des Himmelreiches verklärt, indem er den Begriff des Messiasreiches zur Idee der lebendigen Gemeinschaft des höhern geistig-sittlichen Lebens, wie es sich inmitten der irdischen Lebensverhältnisse des sichtbaren Menschenlebens darstellte, erhob. Den Schlüssel zum Verständniss der Anschauung vom Himmelreich gab Jesus seinen Jüngern in den Worten: Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein; denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen (Matth. 18, 18. 20). Auf Erden, im diesseitigen und zwar gegenwärtigen und zukünftigen Menschenleben sollte das Himmelreich verwirklicht werden, Himmelreich und Erdreich waren für Jesus Namen eines und desselben Begriffes, und die Tendenz der neuen Stiftung eine gänzliche Umgestaltung des irdischen Menschenlebens durch die Macht des neuen sittlichen Geistes, eine Umgestaltung, die freilich nicht durch eine plötzliche Katastrophe, sondern in allmählicher Entwickelung, einem Sauerteig ähnlich, der nach und nach das Ganze durchsäuert, sich durchsetzen sollte. Jesus blieb nicht dabei stehen, dass das Himmelreich bloss für das Volk Israel bestimmt sei, welchem zunächst die Verheissung desselben gegeben war, sondern er dehnt dasselbe ausdrücklich auch auf die Heiden aus (8, 11): Viele werden kommen von Morgen und von Abend und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreiche sitzen; aber die Kinder des Reichs werden ausgestossen in die äusserste Finsterniss. Vgl. 19, 30. 20, 16. 21, 43 (das Reich Gottes wird von Euch genommen und den Heiden gegeben werden, die seine Früchte bringen). Obgleich Jesus das Himmelreich als ein bereits in die Gegenwart eingetretenes betrachtet (Matth. 11, 12), so redet er doch auch von demselben als einem noch zukünftigen (Matth. 6, 10); dieser scheinbare Widerspruch löst sich durch den Begriff des Himmelreiches selbst, das Jesus als ein in stetiger Entwickelung und fortlaufendem Wachsthum begriffenes, als ein aus der Gegenwart in die Zukunft hineinwachsendes geistig-sittliches Reich betrachtet.

Soll aus dem Complex dieser Anschauungen Jesu das eigentlich unterscheidend Neue des im Geiste Jesu aufgegangenen religiös-sittlichen Bewusstseins, der specifische Kern des eigen-

thümlich christlichen Grundgefühls, die erlösende Grundthatsache des ganzen Christenthums selbst bestimmt werden, so ist diess nichts anders, als der Gedanke der vollendeten Gesetzeserfüllung und vollendeten Gerechtigkeit, deren Kraft und Möglichkeit in der vollständigen und reinen Hingabe an Gott enthalten ist. Mit ihr ist die Theilnahme am göttlichen Reiche gegeben und ein neues geistig-sittliches Verhältniss des Menschen zu Gott, des endlich entzweiten Willens zum unbedingt mit sich einigen Willen, als dem allgemeinen Gesetze der vollendeten sittlichen Freiheit gesetzt. Diess ist das positiv Neue und Höhere, welches ebensosehr als die Ueberwindung und Aufhebung, wie als die eigentliche Vollendung und Erfüllung des jüdischen Gesetzesstandpunktes sich darstellt. Das ebensosehr aus dem Schoosse des Judenthums herausgeborne, wie über den äusserlich gesetzlichen Standpunkt desselben hinausführende neue Lebensprinzip des Christenthums ist somit in der vollendeten Hingabe des Willens an Gott d. h. an das unbedingte Gesetz des absolut mit sich einigen Willens enthalten. Als die Motive der neuen Gerechtigkeit werden von Jesus keine andern, als der Inhalt des Himmelreiches selbst, die Schätze im Himmel (Matth. 6, 20. 19, 21), der Lohn bei dem Vater im Himmel (6, 1. 16. 18), das ewige Leben (19, 29) oder die Kindschaft Gottes (5, 9. 45), die sittliche Vollkommenheit selbst (5, 46. 48). Darum konnte Jesus sagen (Matth. 16, 25 f.): Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden; was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele, oder was kann der Mensch geben, dass er seine Seele erlöse? Darum kann auch Jesus dem Sohne des Menschen als Weltrichter die Worte in den Mund legen (Matth. 25, 40): Was ihr gethan habt einem unter diesen meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir — dem Menschensohne selbst — gethan, d. h. also: dem wahren und ächten Menschenbilde, dem sittlich vollendeten Menschen kommt es zu gut.

Das Himmelreich in seinen mannichfaltigen Beziehungen bildet den Kern und Mittelpunkt der zahlreichen Gleichnisse, die zu dem Schönsten und Tiefsten gehören, was uns von Jesu Reden überliefert worden ist. Das Gleichniss von der Perle (Matth. 13, 45. 46) drückt den unendlichen Werth des Himmelreiches aus, welcher alle Opfer des Irdischen vollständig auf-

wiegt und ersetzt. Denselben Sinn enthält das Gleichniss vom verborgenen Schatze (Matth. 13, 44). Das Gleichniss vom Samen des Himmelreichs (13, 3 ff.) schliesst in der von Jesus selbst (13, 18 ff.) gegebenen Deutung den Samen mit dem ihn aufnehmenden Boden, das Wort vom Himmelreich mit den Gemüthern der Hörer in Eine Anschauung zusammen; der göttliche Keim des Himmelreiches, der in den Gemüthern der Hörer aufgeht, wächst mit diesen selbst zusammen, sodass der empfängliche und befruchtete Menschengeist sich je nach dem verschiedenen Grade seiner Tiefe, Ausdauer und geistigen Lebensfähigkeit in verschiedenem Grade entwickelt. Das Gleichniss vom Senfkorn (13, 31 f.) macht das äusserliche Wachsen und den sichtbaren Erfolg des göttlichen Wortes vom Himmelreich in der Menschenseele sowie in der Welt anschaulich; und die Geschichte des Christenthums hat die verborgene Lebens- und Entwickelungsfähigkeit des Wortes vom Himmelreiche bewährt. Auf die innern Wirkungen und das allmähliche Wachsen des himmlischen Keimes in der kleinen Welt des menschlichen Gemüthes bezieht sich das Gleichniss vom Sauerteig (13, 33). Die göttlichen Veranstaltungen unter dem Volke Israel, die dem Erscheinen des Messias vorangegangen waren, werden zu einer Gesammtanschauung verbunden und in den Begriff des Himmelreichs mit aufgenommen im Gleichniss vom Gastmahl (Hochzeitsmahle) des königlichen Sohnes (Matth. 22, 2—14); das Schicksal der vom König gesandten Knechte ist das Schicksal der Propheten des Alten Bundes (Matth. 23, 37); die Gäste, welche statt der die göttliche Einladung verschmähenden erwählten Gäste, der Juden, von allen Strassen geholt werden, sind die Heiden (Matth. 20, 16. 21, 43), und zwar Gute und Böse, sofern von Letztern vorausgesetzt wird, dass sie Busse thun und sich bekehren, wie denn Jesus ausdrücklich erklärte, dazu gesandt zu sein, die Sünder zur Busse zu rufen und zu suchen, was verloren sei; unter dem hochzeitlichen Kleide endlich ist die rechte Empfänglichkeit für das göttliche Heil, das wahrhafte lebendige Heilsbedürfniss verstanden, gewissermassen das Kleid des neuen Menschen, den der in's Himmelreich Eintretende, der nach Paulus den alten Menschen ausgezogen hat, anziehen muss. Das Gleichniss vom Netze (Matth. 13, 47—50) hat zu seinem beherrschenden Grundgedanken die Mischung und endliche Ausscheidung der Guten und Bösen in der Gemeinschaft des Himmelreiches. Das

Gleichniss vom Unkraut und vom Feinde des Himmelreichs (13, 24 ff.) enthält den Gedanken einer vollständigen Scheidung der Guten und Bösen, die sich noch in der äussern Gemeinschaft des Himmelreichs befinden. Das Gleichniss vom Herrn des Himmelreichs und seinem Schuldner (18, 23) drückt den von Jesus anderwärts ohne Gleichniss ausgedrückten (6, 12. 14 f. 7, 2) Gedanken der wechselseitig vergebenden Liebe aus, während die Macht dieser die Sünden vergebenden Liebe selbst in der Erzählung vom salbenden Weibe (Lukas 7, 36 ff.) veranschaulicht wird, wobei Jesus die tiefen Worte mit wahrer Herzenskenntniss ausspricht: Ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt; wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig! War bereits im Gleichnisse vom königlichen Gastmahl (Matth. 19, 30. 22, 2 ff.) das Verhältniss der Juden und Heiden zum Himmelreich dargestellt, so tritt derselbe Gedanke auch in modificirter Gestalt im Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg (20, 1 ff.) hervor, indem der den Arbeitern zu Theil werdende Lohn, ihr Antheil an den Gütern des Himmelreiches, nach der sie beseelenden Gesinnung und ihrer innern Würdigkeit bestimmt wird. Das Gleichniss von den Weingärtnern im Weinberg des Himmelreichs (21, 33 ff.) schliesst die im Volke Israel gemachten Voranstalten zum Himmelreich mit ein; den Juden als den Weingärtnern lässt der Herr Zeit, ihre Pflichten für den ihnen anvertrauten Weinberg zu erfüllen; die Knechte, die der Herr an die Winzer sendet, sind die Propheten des Alten Testaments, welche kein anderes Schicksal als der zuletzt gesendete Sohn, Christus, haben; darum wird der Weinberg des Herrn an andere Weingärtner vergeben, das Reich Gottes an die Heiden gebracht, die seine Früchte bringen werden (21, 45). Im Gleichniss von den Söhnen des Weingärtners (21, 28 ff.) ist der Weingärtner der Herr des Himmelreiches selbst, und der Sinn kein anderer, als der von Jesus anderwärts ohne Gleichniss ausgesprochene Gedanke (7, 21), dass nicht Alle, die Herr Herr sagen, in's Himmelreich kommen, sondern die den Willen des Vaters im Himmel thun. Das bei Lukas (12, 6—9) mitgetheilte Gleichniss vom unfruchtbaren Feigenbaume drückt den unmittelbar vorhergehenden Gedanken (12, 3. 5) aus: So ihr euch nicht bessert, werdet ihr Alle umkommen; denn (Matth. 7, 17) ein jeglicher Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen.

Den unendlichen Werth einer vom Bösen geretteten Seele (Lukas 15, 10) macht das bei Lukas (15, 11—32) überlieferte Gleichniss vom verlornen Sohne anschaulich, welches abgesehen von der Beziehung auf das geschichtliche Verhältniss der Heiden und Juden zu den Heilsanstalten des Himmelreichs, auch noch den innern Entwickelungsgang deutlich macht, den der Sünder auf dem Weg zum Verderben und in der Bekehrung aus seinem gottlosen und gottverlassenen Zustande durchläuft, bis er durch geistig-sittliche Erneuerung die verlorne Kindschaft Gottes wieder erlangt hat. Das Gleichniss vom reichen Manne, den im Sammeln von Schätzen der Tod überrascht (Luk. 12, 15—21) drückt den Gedanken aus, dass Niemand davon wahrhaft lebt, dass er viele Güter hat; seine Seele ist sein gesammelter Reichthum, sein Wille der Genuss des irdischen Besitzes; aber das ist der Fluch des irdischen Strebens, dass es bodenlos und unersättlich ist und ihm nimmer Befriedigung zu Theil wird. So gehet es (schliesst das Gleichniss) dem, der sich Schätze sammelt und nicht reich ist in Gott! Der Gegensatz des Reichthums und der Armuth in Rücksicht auf das Verhältniss des Menschen zum Himmelreich, als Gegensatz des Irdischen und Himmlischen gefasst, der Grundgedanke des bei Lukas (16, 19—31) überlieferten Gleichnisses vom reichen Manne und dem armen Lazarus, von welchem es jedoch zweifelhaft bleibt, ob es in der überlieferten Gestalt wirklich aus Jesu Munde gekommen ist, da demselben die sonst in den Parabeln Jesu offen liegende innere Einheit und Bedeutsamkeit des Sinnes fehlt. Der die irdischen Güter und die Lust der Sinne hegende Reiche hat keine Ahnung davon, dass ihm die Güter und Freuden des Geistes fehlen, dass es solche überhaupt gibt. Diesen Gedanken drückt das Gleichniss so aus, dass es beides, das Irdische und das Geistige in zwei getrennte Welten verlegt und den Reichen erst nach seinem Tode die Güter des höhern, geistigen Lebens vermissen lässt, indem er diesen Verlust an dem Gegensatze des armen Lazarus gewahr wird, der in Abraham's Schoosse ruht, d. h. alle dem frommen Israeliten verheissenen himmlischen Segnungen geniesst und darin den Ersatz für die in seinem irdischen Leben vor dem Tode entbehrten Güter findet. Vom Armen bleibt trotz seiner Armuth im Tode doch ein Unvergängliches übrig, das von den Engeln bewahrt und festgehalten wird; während vom Reichen in seinem Tode nichts

für das höhere Leben übrig bleiht. Durch die Persönlichkeit Abraham's erst zum Bewusstsein seines Zustandes gebracht, wird der Reiche erst durch die freilich zu spät eintretende Erinnerung an die geistigen Segnungen, die sich für den frommen Israeliten an den Namen Abraham's knüpfen, auf die Erkenntniss seines Elends geführt. Wo aber die Zucht des Gesetzes und die Verheissungen desselben (Moses und die Propheten) zur Bewirkung innerer Umkehr unwirksam bleiben, ist solche überhaupt nicht möglich; darum bleiben auch die auf Erden zurückgebliebenen Angehörigen des Reichen unbekehrt. — Einen anschaulichen praktischen Commentar zu der sittlichen Forderung Jesu (Matth. 5, 43 ff.), dass der Bürger des Himmelreichs auch seine Feinde lieben müsse, gibt Lukas in dem Jesu in den Mund gelegten Gleichnisse vom barmherzigen Samariter (Lukas 10, 30—37), während das ebenfalls bei Lukas (16, 1 ff.) überlieferte Gleichniss vom ungerechten Haushalter in der vorliegenden Gestalt in keinem Falle aus Jesu Munde gekommen sein kann. Der Sinn des Gleichnisses in seiner vorliegenden Gestalt kann jedoch nicht der sein, die Weltklugheit und einen liberalen Gebrauch der Güter dieser Welt für das Himmelreich zu empfehlen; sondern nach dem Fingerzeig, den die Zwischenbemerkung: „Die Kinder dieser Welt sind klüger, als die Kinder des Lichts in ihrer Art“ gibt, kann die Tendenz des Gleichnisses keine andere sein, als an dem Beispiel des ungerechten, aber klugen Haushalters deutlich zu machen, wie sich die Kinder des Lichts, d. h. die Glieder des Himmelreichs, für ihren geistig-sittlichen Haushalt die Art und Weise der Kinder der Welt zum Muster nehmen könnten. Indem die sittliche Verwerflichkeit der Handlungsweise des ungerecht-klugen Haushalters dahingestellt wird, soll nur das Kluge darin, die Bruderliebe als vergebende Gesinnung gegen fremde Schuld, empfohlen werden, da dieselbe in den Gemüthern der Mitmenschen eine Stätte des Friedens und Heils eröffne.

Auf die Zukunft des Menschensohnes in seinem Reiche beziehen sich einige Gleichnisse, welche uns von Matthäus überliefert werden. In dem Gleichnisse vom treuen und vom schlechten Knecht (Matth. 24, 45—51) wird die Forderung anschaulich gemacht, dass der Knecht des Herrn, und ein solcher ist jedes Glied des Himmelreichs, in jedem Augenblicke so leben und handeln soll, als geschähe es in Gegenwart

des Herrn selbst, und dass jeder, so viel an ihm ist, für das Ganze wirken muss, Keiner aber sich dem Dienste für das Allgemeine entziehen kann, will er nicht als der schlechte Knecht dastehen, der nur nach den Gelüsten seines Eigenwillens lebt, ohne der Gegenwart des Herrn zu gedenken. Das Gleichniss von den klugen und thörichten Jungfrauen (Matth. 25, 1 — 13) bezieht sich ebenfalls auf die Zukunft des Menschensohnes, welche alle Tage und in jedem Augenblick in Gegenwart umschlägt, um den Menschen darauf hinzuweisen, dass er nicht durch eigne Schuld aus Mangel an Eifer und wohlgerüstetem, besonnenem Geistesstreben sich die Theilnahme an den Gütern des Himmelreichs verscherze. Das Gleichniss von den anvertrauten Pfunden (Matth. 25, 14 — 30) führt uns den Menschensohn als Weltrichter vor: Der Sohn des Menschen theilt die Gaben des Geistes aus, damit sie die Menschenkinder nützen und ausbilden sollen, Jedem nach seinem Vermögen; soviel nun Jeder aus sich zu machen, mit seinem erhaltenen Pfunde zu wuchern versteht, ebensoviel beträgt sein Gewinn an Gütern des Himmelreichs; wer die Kraft und den Willen nicht hat, mit seinen Anlagen zu wuchern, geht auch dieser selbst verlustig und macht sich seines erhaltenen Geistespfundes ganz unwerth; die Rechenschaft aber, die der Herr mit seinen Knechten hält, wird alle Tage und jede Stunde verlangt, da der Richter, der Geist des Menschensohnes, immerdar in seinem Reiche gegenwärtig ist. Dieses Weltrichteramt des Menschensohnes wird endlich in dem Gleichniss vom König als Weltrichter (Matth. 25, 31 — 46) noch weiter ausgeführt. Der Richter ist der im Himmelreiche allgegenwärtig und wirksam waltende Geist des Menschensohnes, der in der Seele jedes Einzelnen, wie im grossen Ganzen seines Reiches täglich und stündlich sein Gericht hält, welches den Einzelnen insofern trifft, als es sich zu entscheiden hat, wie weit ein Jeder den Menschensohn, d. h. das Bild des ewigen, wahren und ächten Menschen in sich aufgenommen, wie weit er dem ewigen Sohne des Menschen in seinem Innern Wohnung bereitet und ihn in sich selber hat Gestalt gewinnen lassen, also dem Menschensohne dient. Diess ist es im Wesentlichen, was unter den bildlichen Zügen des Gleichnisses vom Hungern, Dürsten, Kranksein, Gefangensein, Gastsein des Menschensohnes zu verstehen ist.

§. 38.

Die evangelische Geschichte im Bewusstsein der Gemeinde.

Wir haben in der evangelischen Geschichte ein doppeltes Element zu unterscheiden, einen traditionellen geschichtlichen Kern und die spätern Zuthaten, womit derselbe im Bewusstsein der urchristlichen Gemeinde überkleidet worden ist. Diese letztern Elemente, welche sich der Kritik dadurch als unhistorisch verdächtig machen, dass entweder das Erzählte den allgemeinen Gesetzen des allmähligen Werdens, der geschichtlichen Entwickelung, der successiven Ordnung widerspricht, oder den psychologischen Gesetzen des menschlichen Werdens zuwiderläuft oder dass die Erzählung mit sich selbst oder mit andern Berichten desselben Erzählers in Widerspruch steht, sind seit Strauss unter den allgemeinen Gesichtspunkt des Mythischen gestellt worden. Die Mythenbildung kommt in allen höher entwickelten Religionen vor; die besondern Formen aber, in denen sich die mythenbildende Thätigkeit der religiösen Phantasie den absoluten Inhalt der vergangenen und zukünftigen Entwickelung des religiösen Lebens vergegenständlicht, sind der historische Mythus (die Sage), der eigentliche Mythus und das Wunder; ersterer enthält eine empirisch-geschichtliche Thatsache des religiösen Lebens, welche bei ihrer Ueberlieferung mit Producten der Phantasie versetzt und dadurch zu einem Erzeugnisse der religiösen Vorstellung verwandelt wird, sodass das ursprünglich zum Grunde liegende Thatsächliche am Ende ganz in der Idee aufgeht; der eigentliche Mythus ruht nicht auf einer empirischen Thatsache der Geschichte, wohl aber auf einem geschichtlich Thatsächlichen im höhern Sinne des Wortes, einer innern Thatsache des religiösen Lebens, welche durch die Phantasie in Gestalt eines empirisch geschichtlichen Herganges oder natürlichen Verlaufs vorgestellt wird; das Wunder ist das Product derjenigen mythenbildenden Thätigkeit des Geistes, welche den für das gegenwärtige Bewusstsein verlorengegangenen gesetzmässigen Zusammenhang der Weltentwickelung oder die scheinbar unterbrochene oder gestörte Ordnung des die Wirklichkeit beherrschenden allgemeinen Weltgesetzes dadurch herzustellen sucht, dass ein unmittelbares Eingreifen der unbedingten

Macht des Willens, eine besondere göttliche Machterweisung angenommen wird *).

Dass dergleichen mythische Bestandtheile, als Erzeugnisse des urchristlichen Geistes, auch in den Evangelien vorkommen, ist eine durch die Kritik herausgestellte und unwiderleglich feststehende Thatsache. Was das Wesen des evangelischen Mythus, seinen Ursprung und seine Bedeutung angeht, so erklärt sich derselbe als ein Product des urchristlichen Glaubens selbst, des in der Gemeinde Jesu fortlebenden Geistes ihres Stifters. Je mehr sich im Verlauf des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters die bereits im Dämmerlichte der Erinnerung verschwimmenden Züge der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu und das überlieferte geschichtliche Bild seines Lebens und Wirkens in die unbestimmte Ferne verloren, wurde die geschichtliche Gestalt des Stifters allmählich unbewusst und absichtslos in eine ideale Phantasiegestalt umgewandelt, indem sich an die überlieferte geschichtliche Gestalt Jesu eine Fülle anderer im Schoosse des christlichen Gemeindelebens vorhandener, zum Theil aus jüdischen Kreisen hervorgegangener, zum Theil durch den von Jesu selbst gegebenen religiösen Impuls angeregter Bildungselemente ansetzten und damit in Eins verschmolzen. Die bei dieser ideal-dogmatischen Umbildung des geschichtlichen Christusbildes mitwirkenden Elemente des urchristlichen Gemeindelebens waren hauptsächlich folgende: 1. Der intensiv fortschreitende Gemeingeist des urchristlichen Lebens selbst; indem nämlich die Wirkungen des von Jesus ausgegangenen Impulses sich mehr und mehr erweiterten und damit dem geschichtlichen Blick sich die hohe Bedeutung und grossartige Macht des in's Leben der Menschheit sich einpflanzenden Christenthums immer umfassender aufdrängte, erwachte das Bedürfniss, die zunehmende Fülle solcher neuen Wirkungen des sich ausbreitenden Christenthums schon in die ersten Anfänge desselben hineinzutragen und als bereits in der Person und dem Leben des Stifters angedeutet anzuschauen. 2. Die traditionellen messianischen Erwartungen des jüdischen Volkes. Indem nämlich die ersten Christen gänzlich von den volksthümlichen Messiashoffnungen ihrer jüdischen Zeitgenossen erfüllt waren und von dem Glauben ihrer Volksgenossen sich in

*) Noack, die Theologie als Religionsphilosophie. S. 50 f.

Bezug auf den Messias nur dadurch unterschieden, dass sie die Erscheinung des Erwarteten nicht mehr, wie diese, in die unbestimmte Zukunft verlegten, sondern Jesum von Nazareth als den bereits erschienenen Messias betrachtete, von welchem sie glaubten, dass er in der nächsten Zukunft wiederkehren werde, um sein Reich aufzurichten; holten sie sich aus der volksthümlichen Vergangenheit, mit Hülfe einer mystisch-allegorischen Auslegung der damals auf den Messias bezogenen Stellen des Alten Testaments den überlieferten Stoff für die Ausmalung ihres eignen Messiasbildes und statteten den Messias Jesus theils nach seiner vergangenen Erscheinung, theils nach seiner erwarteten Wiederkehr mit den aus dem jüdischen Messiasglauben überkommenen Zügen aus.

Auf diese Weise theilen sich die mythischen Producte des urchristlichen Bewusstseins in Erzeugnisse der urchristlichen Erinnerung und der urchristlichen Hoffnung oder in evangelische Mythen, welche sich auf die vergangene, und solche, welche sich auf die zukünftige Erscheinung des Messias Jesus beziehen. Erstere umschliessen den Kreis des in die Vergangenheit fallenden messianischen Lebens Jesu, letztere umfassen die messianische Eschatologie oder die auf die Wiederkunft Christi sich beziehenden mythischen Vorstellungen. In beiden Beziehungen lassen sich nach Seiten des mythischen Inhalts die drei allgemeinen Formen des mythischen Bewusstseins auch am evangelischen Mythus unterscheiden: 1. die evangelische Sage ist ein auf die evangelische Geschichte sich beziehender Mythus mit einem zum Grunde liegenden thatsächlichen geschichtlichen Gehalt, der aber im Laufe der Zeit beim Durchgang durch die Kanäle der mündlichen Ueberlieferung des geschichtlich Thatsächlichen so sehr mit erweiternden Zusätzen ausgeschmückt und umgewandelt ist, dass das zum Grunde liegende Factum ganz unkenntlich geworden ist und in der ideellen Ueberkleidung am Ende ganz verschwindet. 2. Die eigentlichen oder reinen evangelischen Mythen ruhen nicht auf geschichtlich-thatsächlicher Grundlage, haben ihren Ausgangspunkt nicht in empirisch äussern Thatsachen und Begebenheiten, wie die Sage, sondern ruhen bloss auf einer ideellen Grundlage und drücken eine religiöse Idee in geschichtlicher Einkleidung aus, wobei indessen festzuhalten ist, dass die in geschichtliche Form eingekleideten Ideen doch im höhern Sinne des Wortes ebenfalls ge-

schichtliche Thatsachen sind, nur keine äussere empirische, sondern innere Thatsachen des Geistes, Thatsachen des religiösen Bewusstseins, des urchristlichen Gemüthslebens, Erlebnisse des Glaubens, der gläubigen Erinnerung wie der gläubigen Hoffnung. Wie von den mythischen Bestandtheilen der evangelischen Sagen, so gilt auch vom eigentlichen evangelischen Mythus das Gesetz der Mythenbildung, dass dergleichen Producte vorwaltend absichtslose und unbewusste Erzeugnisse der Phantasie und des religiösen Gemüthslebens sind, in denen das urchristliche Bewusstsein die es erfüllenden Ideen sich zu anschaulicher Klarheit brachte. Nur wenige besondere Fälle in der evangelischen Geschichte machen eine Ausnahme von dieser Regel, indem sie sich als mit Absicht und Bewusstsein gedichtet zu erkennen gehen. Solche letztere gehören sämmtlich in die Reihe der 3. evangelischen Wundererzählungen, bei welchen drei Arten zu unterscheiden sind, nämlich: a) sagenhafte Wunder, welche einen durch mythische Zuthaten erweiterten und entstellten geschichtlichen Hintergrund haben, wie diess namentlich an den Heilungswundern Jesu deutlich zu erkennen ist; b) mythische Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes, denen diese geschichtliche Grundlage fehlt und die sich als unabsichtlich und unbewusst im Elemente der evangelischen Ueberlieferung entstandene Gebilde der religiösen Phantasie zu erkennen geben, weil in ihnen der nothwendige Zusammenhang mit den Naturgesetzen vollständig durchbrochen ist, so dass das ihnen zum Grunde liegende Thatsächliche rein ideeller Natur, eine blosse gläubige Thatsache oder innere Zuständlichkeit des religiösen Gemüthslebens, eine innere Erfahrung des Glaubens ist; c) allegorische Wunder, welche als das ihnen zum Grunde liegende Thatsächliche einzelne durch die Ueberlieferung fortgepflanzte Aussprüche und Gleichnissreden Jesu haben und sich als absichtlich und mit klarem Bewusstsein erfundene Sinnbilder für den Ausdruck religiöser Wahrheiten zu erkennen geben.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen über die Phänomenologie der evangelischen Mythen haben wir nunmehr die sagenhaften und mythischen Bestandtheile der evangelischen Geschichte übersichtlich vorzuführen.

I. Die mythische Vorgeschichte des Lebens Jesu.

In den über die Geburt und Kindheit Jesu, sowie über die Genesis seines messianischen Bewusstseins im Matthäusevange-

lium und in erweiterter Gestalt in den übrigen kanonischen Evangelien uns überlieferten mythischen Erzählungen, an welche sich die in den apokryphischen Evangelien vorkommende Verherrlichung der Geburt und Jungfräulichkeit der Maria und der Geburt und Kindheitsgeschichte Jesu selbst sich anschliesst, hat die urchristliche Anschauung ihren eignen Ursprung, ihre Entstehungsgeschichte und ihren Zusammenhang mit der Vergangenheit dargestellt; „im Namen des Kindes Jesus hat sie von der Welt Besitz ergriffen, soweit sie dieselbe mit sich verwandt fühlte und zu umspannen vermochte, und hat endlich auch in den Himmel ihre Wurzeln eingeschlagen.“

1. Die mythischen Geschlechtsregister Jesu, welche Matthäus (1, 1—16) und Lukas (3, 23—38) liefern und welche die Abstammung Jesu von David beurkunden sollen, eröffnen die Reihe dieser mythischen Bestandtheile in der evangelischen Geschichte. Ein historischer Hintergrund kann denselben nicht beigelegt werden und zwar aus folgenden Gründen: 1. jedes der beiden Geschlechtsregister ist für sich allein betrachtet voller Widersprüche und mit sonstigen genealogischen Angaben des Alten Testaments nicht im Einklang; 2. beide widersprechen sich auch unter einander sosehr, dass alle Versuche, sie miteinander zu vereinigen, vergeblich sind; 3. wollte man sich aber für das eine von beiden entscheiden und das andere verwerfen, so bietet keines vor dem andern einen erheblichen Vorzug; 4. indem die Genealogie bei Lukas Jesu Stammbaum bis auf Adam zurückführt, ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als um durch Zurückführung des Geschlechts Jesu auf Adam als den Stammvater des ganzen Menschengeschlechts die Bestimmung des christlichen Heils auch für die Heiden anzudeuten, gibt sie sich als die später entstandene zu erkennen; 5. überdiess sind beide nur Geschlechtsregister Joseph's, nicht aber der Maria, und stehen dadurch in Widerspruch mit den andern Berichten bei Matthäus (1, 20) und Lukas (1, 35), wonach Jesus gar nicht der Sohn Joseph's ist und mithin seine Abkunft von David durch beide Geschlechtsregister ohnediess gar nicht bewiesen wäre; 6. nach Matth. 22, 42—45 (vgl. mit Joh. 7, 41 ff.) hat weder Jesus sich selbst, noch das Volk ihn für einen Nachkommen David's gehalten; 7. endlich wäre es nur ein gegen den Geist der göttlichen Heilsökonomie streitendes, sonderbares Spiel des Zufalls, wenn Jesus vom Geschlechte Da-

vid's stammte. Aus diesen Gründen kann sich die Kritik nur für die Ansicht entscheiden, dass in diesen Stammbäumen der Anfang der evangelischen Mythenbildung zu erkennen ist. War es schon in der heidnischen Mythologie sehr gewöhnlich, die Stammbäume von ausgezeichneten Männern und Heroen auf die Götter zurückzuführen, so hatte das messianische Bewusstsein des Urchristenthums ein dogmatisches Interesse dabei, zum Beweis der Messianität Jesu auch das Merkmal davidischer Abstammung, das nach damaliger messianischer Schriftauslegung für den Messias wesentlich war, geltend zu machen; und so entstand dieser Stammbaum. Wollen wir nach der diesen mythischen Genealogien zum Grunde liegenden allgemeinen religiösen Idee fragen, so ist diese wohl keine andere, als der bei Johannes (4, 22) ausgesprochene Gedanke, dass nach einer höhern weltgeschichtlichen Nothwendigkeit das Heil von den Juden kommen, mithin Jesus ein Mitglied des jüdischen Volkes sein musste.

2. Die Vorherverkündigung der Geburt des messianischen Vorläufers (Lukas 1, 5—25 und 57—80) enthält mehrere alttestamentliche Züge und Vorbilder zu einem Gesammtbilde vereinigt: 1. die Spätgeburt merkwürdiger Männer nach langer Kinderlosigkeit ihrer Eltern kommt bereits bei der Geburt Isaak's (1. Mos. 18, 11) unter ganz ähnlichen Umständen vor; 2. die Verkündigung der Geburt des Sohnes durch den Engel und die Bestimmung, dass das Kind dem Herrn geweiht sein solle, ist aus der Geschichte des spätgebornen Simson (Richter 13, 1 ff.) genommen; 3. die lyrischen Ergüsse des Zacharias bei des Sohnes Beschneidung sind denen der Mutter des spätgebornen Samuel's (1. Sam. 2, 1 ff.) nachgebildet; 4. bedeutsame Namen (Johannes = Gottes Gnade, Gotthold) werden auch im Alten Testament häufig durch Engel gegeben; 5. der Zug des Verstummens des Zacharias erinnert an das Verstummen Daniel's (Daniel 10, 15 ff.), da der Engel mit ihm redet, der ihm die Lippen wieder löst. Bei der Bildung dieses Mythus mögen folgende Motive mitgewirkt haben: 1. die urchristliche Einsicht in die Bedeutsamkeit der Wirksamkeit des Täufers als messianischen Vorläufers forderte zur Verherrlichung der Person desselben auf; 2. der providentielle Zusammenhang zwischen dem messianischen Vorläufer und dem Messias selbst konnte nicht passender anschaulich gemacht werden, als indem

bereits die Geburt des Vorläufers in gleicher Weise wie die des Messias als ausserordentliche göttliche Veranstaltung dargestellt wurde; 3. es lag für den tiefern geschichtlichen Blick nah, den Propheten in der Wüste als den Spätgebornen des priesterlichen Gottesvolkes Israel aufzufassen, der erst erscheint, nachdem der prophetische Geist des Volkes längst alt geworden und erloschen war; 4. es lag nahe, das Verstummtsein der priesterlichen Weisheit der Israeliten in dem Verstummen des Zacharias sinnbildlich anzudeuten, sowie in dem Lobgesang des Zacharias das Erwachen neuer prophetischer Begeisterung bei der Erfüllung alter Weissagungen. Die dem auf solche Weise entstandenen Mythus zum Grunde liegende religiöse Idee ist in diesen Motiven seiner Entstehung schon ausgedrückt.

3. Die göttliche Vorherverkündigung der Geburt Jesu (Luk. 1, 26—38) und der Besuch der Maria bei ihrer Verwandtin Elisabeth, der Mutter des Täufers (Luk. 1, 39—56). Der mythische Charakter dieser beiden Erzählungen gibt sich in gleicher Weise, wie bei der vorigen, aus dem wunderbaren und übernatürlichen Vorfall zu erkennen, der jede natürliche Deutung ausschliesst. Mythische Züge sind ausserdem: 1. der Gruss des Engels ist ganz derselbe mit dem Gruss des Engels an Gideon (Richter 6, 12); 2. die Verheissung, die der Engel der Maria gibt, ist ganz jüdisch-messianisch; 3. die Bestimmung des angekündigten Sohnes zu einem Gottgeweihten und Sohne Gottes setzt die Absicht voraus, den Ursprung Jesu mit Gott in die nächste Verbindung zu bringen; 4. rein übernatürlich und wunderhaft, mithin mythisch ist auch das Hüpfen des Kindes im Leibe der Elisabeth beim Herannahen der künftigen Mutter des Messias; 5. der Lobgesang der Maria, als Antwort auf die Anrede der Elisabeth, ist dem Lobgesang der Hanna nach Samuel's Geburt (1. Sam. 2, 1 ff.) nachgebildet. Die Motive bei der Bildung dieser mythischen Erzählung liegen auf der Hand: es sollte die hohe Bedeutung Jesu als des Messias dadurch in's Licht gesetzt werden, dass bereits seine Geburt als ein providentielles, unmittelbar von Gott besonders geordnetes Ereigniss hingestellt wurde; ausserdem sollte der geschichtliche Zusammenhang zwischen dem Täufer und Jesus bereits in ihrer Geburtsgeschichte und in der (schwerlich geschichtlich zu begründenden) Verwandtschaft ihrer beiderseitigen Mütter nachgewiesen werden, um schon die Anfänge ih-

rer Lebensgeschichte chronologisch und verwandtschaftlich zu verflechten.

4. Die Geschichte der Geburt Jesu (Matth. 1, 18—25) erweckt folgende kritische Bedenken: 1. leuchtet die Absicht hervor, die Bedenklichkeiten zu beschwichtigen, die Joseph hatte, seine schwanger befundene Verlobte Maria zu ehelichen; 2. in dem hebräischen Text der Prophetenstelle (Jesaia 7, 14), welche für diesen Zweck benutzt wird, heisst es „junge Frau", wofür die LXX. „Jungfrau" übersetzen; im Alten Testament ist also die Geburt des Messias durch eine Jungfrau nicht einmal geweissagt; 3. die Erzeugung eines Menschen ohne männliche Mitwirkung durch unmittelbare göttliche Thätigkeit streitet gegen die ganz ausnahmslose Erfahrung der Physiologie; 4. der Zweck, den die göttliche Allmacht und Weisheit bei einer so auffallenden Abweichung von den Naturgesetzen haben könnte, dass Jesus der Unsündliche auch auf unsündliche Weise und nicht auf dem Wege natürlicher Geschlechtsvermischung gezeugt und geboren würde, wird verfehlt, da dann auch der mütterliche Antheil an der Geburt ausgeschlossen sein müsste; 5. der heilige Geist, der hier Vaterstelle bei Jesus vertritt, ist im Hebräischen weiblichen Geschlechts; 6. von einer solchen aussergewöhnlichen, übernatürlichen Geburt Jesu ist sonst in den Evangelien keine Spur mehr zu finden, sowie auch die beiden Geschlechtsregister Joseph als Vater Jesu voraussetzen. Als Motive bei der Entstehung dieser mythischen Erzählung kommen uns folgende entgegen: 1. Jesus hatte sich als Messias bewährt; nach der obigen Prophetenstelle in den LXX. sollte aber der Messias von einer Jungfrau geboren werden; also (schloss der urchristliche Glaube) musste Jesus wirklich der Sohn der Jungfrau sein; 2. Jesus galt Vielen als Gottes Sohn, wie auch die Gläubigen als Gottes Kinder bezeichnet wurden; Jesus selbst musste diess in eminentem, eigentlichem Sinne des Wortes sein, also auch (so wurde dogmatisch consequent geschlossen) durch Gottes Kraft geboren sein; 3. auch die heidnische Mythologie kannte schon Gottessöhne, um wie vielmehr musste Christus ein solcher sein.

5. Die Mythe von Jesu Geburt in Bethlehem (Matth. 2, 1. Luk. 2, 1 ff.). Sowohl bei Matthäus (2, 23), als bei Lukas (1, 26. 56. 2, 3. 39) erscheint Nazareth als der spätere Wohnort der Eltern Jesu; diess ist auch die unbestrittene

Thatsache der evangelischen Geschichte und der ältern Kirchengeschichte; allenthalben heisst Jesus der Galiläer, der Nazarener, und seine Anhänger lange Zeit die Nazarener; der vierte Evangelist (1, 46) weiss nichts davon, dass Jesus aus der Davidsstadt Bethlehem stammte; später nennt auch Lukas (4, 16) Nazareth den Ort, wo Jesus erzogen worden, und Matthäus (13, 34) Nazareth die Vaterstadt Jesu. Der vierte Evangelist (7, 41 f.) erwähnt eines Streites unter den Juden, ob denn der Messias aus Galiläa und nicht vielmehr aus Bethlehem kommen solle, ohne dass er den Streit durch die Hinweisung auf Jesu wirkliche Geburt in Bethlehem geschlichtet hätte. Offenbar war es den Juden ein Anstoss, dass der Messias aus Galiläa hätte stammen sollen, da nach ihrer falschen Auffassung und messianischen Deutung der Stelle bei Micha (5, 1) der Messias als Nachkomme David's aus Bethlehem stammen sollte. Da nun im ganzen Neuen Testament sich sonst keine Spur davon findet, dass Jesus in Bethlehem geboren sei; da sich nirgends weder Jesus noch seine Anhänger auf dessen Geburt in Bethlehem berufen, während doch in diesem Umstand, wäre er eine geschichtliche Thatsache gewesen, seine ganze messianische Wirksamkeit in den Augen der messiasgläubigen Juden einen wesentlichen Vorschub hätte finden müssen; so gehört die bethlehemitische Geburt Jesu offenbar der spätern Mythe an, und ist Jesus, da kein anderer Geburtsort desselben gemeldet wird, wahrscheinlich in Nazareth als dem Sitze seiner Eltern geboren.

6. Die Umstände bei der Geburt Jesu. Nach dem Bericht bei Lukas (2, 1—7) hätte der Kaiser Augustus zur Zeit, da Quirinius in Syrien Landpfleger war, eine allgemeine Volkszählung im ganzen römischen Reiche veranstaltet, und da in Folge dieses Gebots Jeder in seine Vaterstadt gereist sei, um sich schätzen zu lassen, so sei Joseph als aus davidischem Geschlechte stammend aus der galiläischen Stadt Nazareth in die jüdische Stadt Bethlehem in Begleitung seiner hochschwangern Frau gereist, welche letztere in Bethlehem Jesum zur Welt brachte. Diese Erzählung gibt sich aus folgenden Gründen als ungeschichtlich und als Product der Mythe zu erkennen: 1. die erwähnte Schatzung fand erst etwa 10 Jahre später, nach Josephus, in der Zeit Statt, da Samaria und Judäa zur syrischen Provinz geschlagen und die Bewohner zu römischen Unterthanen wurden, was sie zur Zeit von Jesu Geburt noch gar nicht wa-

ren; dieser spätern Schatzung gedenkt auch die Apostelgeschichte (5, 37); 2. von einer so ungewöhnlichen Maassregel aber, die zur Zeit der Geburt Christi weder Bedürfniss, noch rathsam war, finden wir weder bei Josephus, noch bei römischen Schriftstellern sonst irgend eine geschichtliche Spur; 3. bei römischen Vermögensschätzungen wurden die Bewohner nach ihrem Wohnort abgeschätzt, und eine Reise nach dem Stammorte hätte nur bei der Aufnahme jüdischer Geschlechtsregister einen Sinn, die aber für römische Verwaltungszwecke ganz nutzlos gewesen wäre; 4. die Anwesenheit der Frauen war dabei durchaus nicht erforderlich, übrigens auch für die hochschwangere Maria eine so weite Reise in hohem Grade beschwerlich und gefährlich; 5. die von den Auslegern zur Beseitigung dieser Schwierigkeiten gemachten Versuche sind willkürlich und ungenügend. Die Entstehung dieses Mythus von einer Geburt des Nazareners Jesus in der Davidsstadt Bethlehem erklärt sich ganz einfach aus dem dogmatischen Interesse, das Bedenken der Juden zu beseitigen, dass Jesus der Messias sein solle, da er doch nicht in Bethlehem geboren, sondern ein Galiläer sei; nach der falsch verstandenen und messianisch gedeuteten Prophetenstelle bei Micha sollte der Messias aus Bethlehem stammen; also (schloss man dogmatisch weiter) musste Maria in Bethlehem niederkommen, und da hat die liebe Zeit sich fügen müssen (wie ein alter Ausleger sagt).

7. Die Erzählung von den Engeln und Hirten bei der Geburt Jesu (Lukas 2, 8—20) charakterisirt sich aus folgenden Gründen als ungeschichtlich und mythisch: 1. die Erscheinung von Engeln und Reden derselben ist an und für sich schon mythologisch; 2. wäre der Zweck solcher Engelerscheinung darin zu suchen, dass sie die Geburt des Messias hätten bekannt machen sollen, so wurde derselbe gänzlich verfehlt, da dieses Ereigniss ganz unbekannt geblieben ist und man von der Messianität Jesu nicht eher etwas wusste, als bis er sich selbst für den Messias erklärte; 3. sollte durch die Engelerscheinung nur die Geburt Jesu verherrlicht werden, so wäre ein solches leeres Gepränge Gottes ganz und gar unwürdig; 4. mit der vermeintlichen Schätzung fällt auch für Maria die Veranlassung weg, nach Bethlehem zu reisen, um dort ihr Kind zu gebären. Bei der Bildung dieser mythischen Dichtung mögen folgende Motive mitgewirkt haben: 1. heidnisch mythische Anklänge

von Göttererscheinungen, die Hirten und Landleute haben, vom Erzogenwerden grosser Männer durch Hirten (Zeus auf Kreta) u. s. w., in welchem Geschmack die apokryphischen Kindheitsgeschichten die Geburt des Jesuskindes noch weiter ausgeschmückt haben; 2. alttestamentliche Vorbilder aus Jesaias 1, 3 („ein Ochs kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn"), aus der Geschichte des Moses die himmlische Erscheinung (2. Mos. 3, 1 ff.), aus der Geschichte David's dessen Verweilen bei den Heerden, ehe er zum König gewählt wurde (Psalm 78, 70 ff.); 3. das dogmatische Interesse, die grosse Wichtigkeit dieser unter so unscheinbaren Umständen und in einem verachteten Winkel der Erde erfolgten Geburt hervorzuheben und 4. die Idee auszudrücken, dass das Grosse und Göttliche in der Geschichte mitten unter den Wirren des weltgeschichtlichen Culturlebens (Schatzung und Zudrang von Fremden in der kleinen Stadt Bethlehem) im Kreis einfacher und für das Höhere empfänglicher Menschen geboren wird.

8. Die Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande (Matth. 2, 1—12) gibt sich aus folgenden Gründen als ungeschichtlich zu erkennen: 1. der Glaube, dass von den Astrologen ein die Geburt des Messias ankündigender Stern als solcher wirklich könne erkannt werden, sowie die Meinung, dass die Geburt grosser Männer und bedeutende Ereignisse durch himmlische Erscheinungen könnten angekündigt werden, erscheint für den Standpunkt des aufgeklärten wissenschaftlich gebildeten Bewusstseins unserer Zeit als Aberglaube; 2. die Erzählung enthält den Widerspruch, dass Herodes die Weisen nach der Zeit fragt, wann der Stern erschienen wäre, obgleich er doch damals noch nicht wissen konnte, dass er von den Weisen getäuscht würde; 3. es ist unmöglich, dass der Stern vor den Weisen herging und über dem Hause, worin das Kind war, stehen blieb, selbst wenn man als möglich annimmt, dass wirklich ein Meteor oder ein Komet oder irgend eine Konstellation damals am Himmel gewesen sei. Kann somit die ganze Erzählung nur als eine mythische Dichtung genommen werden, so bieten sich folgende Motive dar, um deren Entstehung zu erklären: 1. die Stelle 2. Mos. 24, 17 von einem Stern aus Jakob, welche sich ursprünglich im Munde Bileam's auf einen israelitischen König bezog, später aber messianisch gedeutet wurde, gab zu einer bei den Rabbinen erwähnten Volkserwartung Anlass, dass die Geburt des

Messias durch einen Stern angezeigt werden würde; 2. nach Jesaia 60, 6. 9. 10 sollten Völker und Könige zur Verehrung Jehovah's kommen und ihre Gaben darbringen; ebenso heisst es in dem messianisch gedeuteten Psalm 72, 10. 15 von einem Könige Israel's, dass ihm fremde Könige Gold und Geschenke bringen würden; 3. das dogmatische Interesse des Urchristenthums ging darauf aus, das geschichtliche Datum, dass Jesus mit seinen Eltern in Nazareth gelebt habe, mit der prophetisch-messianischen Erwartung, dass der Messias aus Bethlehem stammen müsse, in Einklang zu bringen; 4. die dem Mythus zu Grunde liegende Idee ist der Gedanke, dass das junge Christenthum bereits in den Schicksalen des Jesuskindes in der Weise repräsentirt würde, dass auch das heidnische Morgenland zur Anerkennung des Messias hingetrieben wurde, wie sich denn thatsächlich in dem zur Zeit Jesu im ganzen römischen Reich vom Orient aus sich verbreitenden Aberglauben der Magierreligion die dunkle Sehnsucht nach etwas Höherem ausdrückte, die im neuen Christenthum Erfüllung und Befriedigung fand.

9. Die Mythe von der Flucht der Eltern Jesu nach Aegypten (Matth. 2, 13—23) ruht 1. auf zwei als messianische Weissagungen gefassten, missverstandenen Prophetenstellen, nämlich einmal auf der Stelle bei Hosea 11, 1 („Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen"), wo nicht der Messias, sondern das israelitische Volk gemeint ist, und dann auf der Stelle bei Jeremia 31, 15, welche ein der Rahel als der Stammmutter der Israeliten in den Mund gelegter Schmerzensruf bei der Wegführung derselben in's Exil ist; erweist sich nun die messianische Deutung dieser Stellen als falsch und ihre Beziehung auf die vermeintlich geschichtlichen Daten der Erzählung als ganz unstatthaft, so werden damit diese Daten selbst verdächtig; 2. weder von einem Aufenthalte der Eltern Jesu in Aegypten, noch von dem bethlehemitischen Kindermorde findet sich bei sonst einem alten Schriftsteller irgend eine Spur; 3. die Sage aller Völker hat ein besonderes Interesse daran, die Kindheit grosser Männer mit Gefahren zu verbinden, und die israelitische Sage lässt das Moseskindlein in Folge eines ähnlichen Kindermordes (2. Mos. 1) gerettet werden; 4. es lag im dogmatisch-messianischen Interesse des urchristlichen Bewusstseins, die Verfolgungen, die das junge Christenthum im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter zu bestehen hatte, bereits im

Leben des Messiaskindes selbst typisch-sinnbildlich repräsentirt sein zu lassen, und diess ist auch der Grundgedanke, um den sich alle einzelnen Züge der mythischen Erzählung gruppiren; 5. Aegypten schwebte dem jüdischen und somit auch dem jüdisch-christlichen Bewusstsein als die Veranlassung des volksthümlichen Heils vor, und auf dem Boden des ägyptischen Geisteslebens hat auch das junge Christenthum schon früh Förderung erhalten; 6. es liegt der Gedanke nahe, dass unter den von der weltlichen Macht des Heidenthums ausgehenden Verfolgungen das junge Christenthum selbst durch göttliche Lenkung unversehrt bleiben müsse, selbst wenn es von seinem elterlichen Boden, seiner jüdischen Heimath, in die Fremde zu wandern genöthigt sein würde.

10. Die Darstellung Jesu im Tempel (Luk. 2, 21—40) scheint zwar beim ersten Anblick auf einer geschichtlichen Grundlage zu ruhen, wird jedoch durch folgende Gründe verdächtig: 1. Simeon konnte nur durch eine ausserordentliche göttliche Offenbarung beim Anblick des Jesuskindes die Gewissheit erhalten, dass dasselbe der Messias sei; ein solches den natürlichen und gesetzmässigen Verlauf des göttlichen Waltens in der Welt durchbrechendes Wunder ist aber um so verdächtiger, als es im vorliegenden Falle ganz zwecklos erscheint; 2. dadurch werden auch die übrigen Züge der Erzählung, nämlich das der Vorschrift des mosaischen Gesetzes (3. Mos. 12, 8) entsprechende Reinigungsopfer für Wöchnerinnen und die der mosaischen Vorschrift (2. Mos. 13, 2) ebenfalls entsprechende Darstellung und Lösung der Erstgeburt, ebenfalls verdächtig; 3. beide Züge der Erzählung erklären sich aus der dogmatisch-messianischen Tendenz, den Messias schon als Kind in das Verhältniss eines vollkommen gesetzesgerechten Juden zu setzen und darum am Jesuskinde die Vorschriften des mosaischen Gesetzes genau vollzogen werden zu lassen; 4. den Schlüssel zum Verständniss der Entstehung der ganzen mythischen Erzählung geben die beiden gesetzesfrommen Alten, Simeon und Hanna, mit ihren dem Messiaskinde dargebrachten Huldigungen, die den Lobgesängen des Zacharias und der Elisabeth bei der Verkündigung der Geburt des Täufers ganz ähnlich sind; beide sind keine geschichtliche, sondern mythisch-ideale Gestalten, welche das im Dienste des Gesetzes altgewordene priesterliche Volk Israel repräsentiren und in deren Weissagungen der weltgeschichtliche Erfolg der messia-

nischen Wirksamkeit des Messias Jesus *post eventum* in die Vergangenheit der Geburtszeit desselben zurückgetragen wird.

11. Der zwölfjährige Knabe Jesus im Tempel (Luk. 2, 41—51). Diese dem ersten Anschein nach auf einer geschichtlichen Grundlage ruhende Erzählung hat folgende Verdachtsgründe gegen sich: 1. der sorglose Leichtsinn der Eltern auf der Reise ist mehr als unwahrscheinlich; 2. die altkluge Antwort des zwölfjährigen Knaben widerstrebt allen Gesetzen naturgemässer Geistesentwickelung; 3. die harte und schroffe Antwort des Knaben widerspricht der Behauptung des Evangelisten, dass Jesus seinen Eltern unterthan gewesen sei; 4. die Anspielung auf seinen himmlischen Vater ist erst aus dem spätern messianischen Bewusstsein Jesu, das der Knabe unmöglich haben konnte, in die Knabenzeit zurückgetragen; 5. als Motive bei der Entstehung einer solchen mythischen Erzählung bieten sich die alttestamentlichen Vorbilder des frühreifen Samuel und des Moses in der ausserbiblischen Sage dar; insbesondere hat das zwölfte Jahr am zwölfjährigen Salomo (1. Kön. 3, 23 ff.) ein entsprechendes Vorbild; 6. die in der Erzählung dargestellte Idee liegt nahe genug, sie ist der Gedanke, dass das junge Christenthum, das durch den Knaben Jesus typisch-symbolisch repräsentirt wird, sich von den dasselbe behütenden väterlichen Schranken jüdischer Gesetzesgerechtigkeit und Religionsweisheit befreit und seinen eignen Entwickelungsgang geht.

12. Die Erzählung von der Taufe Jesu durch Johannes (Matth. 3, 13—17) erweckt von vorn herein kritische Bedenken durch die darin enthaltenen wunderbaren, das natürlich-gesetzmässige Maass der Ereignisse überschreitenden Vorgänge: 1. das Aufthun des Himmels ist eine nur dem ungebildeten, sinnlichen Bewusstsein eignende Vorstellung; 2. das Sichverkörpern des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube und der Umstand, dass Gott in der palästinensischen Landessprache redet, trägt denselben Charakter; 3. eine natürliche Auffassung der hier erzählten Begebenheiten (plötzliche Zertheilung der Wolken, zufälliges Umherflattern einer Taube oder ein heftiges Gewitter, als göttliche Offenbarung und Gottesstimme gedeutet) widerstrebt dem ganzen Sinn der Erzählung; 4. der Zweck eines solchen wunderbaren Ereignisses könnte nach dem Zusammenhang kein andrer sein, als dass Jesus einer ausserordentlichen Ausrüstung mit dem heiligen Geiste habe theilhaftig werden sollen, was aber

mit der den vorausgegangenen Erzählungen des Matthäus, wonach Jesus bereits seit seiner Erzeugung des heiligen Geistes theilhaftig geworden, offenbar widerspricht; 5. wie konnte aber der vom heiligen Geist längst Erfüllte, weil schon vom heiligen Geist Erzeugte, Sündlose die Taufe zur Busse und Sinnesänderung annehmen? 6. Sollte aber bei Jesu ausnahmsweise die Taufe durch Johannes etwa bloss Einweihung in seinen messianischen Beruf sein, woher wusste der Täufer, dass Jesus der Messias war, ehe er sich noch als solchen bewährt hatte? Eine Verabredung zwischen beiden widerstrebt sowohl der Ehre des Täufers als der Würde Jesu. Es bleibt nichts anders übrig, als die vorliegende Erzählung als mythisch-sagenhafte Ausschmükkung und Erweiterung der geschichtlichen Thatsache der Taufe Jesu durch Johannes zu nehmen, wobei der mythenbildenden Phantasie folgende Momente zu Hülfe kamen, die im urchristlichen Bewusstsein gegenwärtig waren: 1. messianische Vorstellungen des Alten Testaments, nämlich die Weissagung der Propheten (Jesaia 11, 1), dass auf dem Messias die Fülle des göttlichen Geistes ruhen werde und das Vorbild David's, auf welchen (nach 1. Sam. 16, 13) bei David's Salbung der Geist Gottes kam; 2. die Taube galt im Morgenlande als heiliger Vogel und Sinnbild der Reinheit, und bei den Rabbinen wird der bei der Schöpfung über den Gewässern schwebende Geist Gottes als weiblich gedacht und die Taube als Symbol desselben genommen; 3. die durch Jesus ohne Zweifel im Verkehr mit seinen Jüngern ausgesprochene Thatsache, dass die Uebernahme der Taufe für ihn die erste bedeutsame Veranlassung für das Erwachen seines messianischen Bewusstseins geworden sei, wirkte bei der Bildung der weitern mythischen Ausschmückung der Taufe Jesu wesentlich mit; 4. die spätere Sage übertrug das *post eventum* entstandene dogmatische Bewusstsein von dem thatsächlichen Verhältniss Jesu zu dem Täufer Johannes als messianischem Vorläufer in die Vergangenheit zurück und lässt den Täufer, der bloss im Allgemeinen und unbestimmt auf den kommenden Messias hingewiesen hatte, geradezu Jesum individuell und bestimmt als diesen nach ihm kommenden Messias bezeichnen. Diess geschieht bereits bei Matthäus (3, 14 ff.), noch bestimmter aber beim vierten Evangelisten, welcher (1, 29 f. 3, 26 ff.) dem Täufer über Jesus die geläutertsten christlichen Ansichten über die messianische Heilsordnung in den Mund legt und den Täufer die grossartige Re-

signation aussprechen lässt, dass er abnehmen müsse, während jener wachse und zunehme. Dergleichen Aeusserungen widersprechen aber geradezu dem aus andern Notizen bei Matthäus (11, 7. 3. 9, 14) und der noch lange hinaus fortdauernden Existenz einer Schule von Johannisjüngern (Apostelg. 18 und 19).

13. Die Erzählung von der Versuchung Jesu (Matth. 4, 1—11) könnte zunächst buchstäblich und wörtlich gefasst werden. Dagegen erheben sich aber folgende Bedenken: 1. welchen Zweck könnte eine solche Versuchung bei Jesus haben, der doch als vom heiligen Geist erzeugt und mit dem heiligen Geist erfüllt vorgestellt wird? Wozu hätte Gott nöthig gehabt, dem Messias Jesus eine solche Probe aufzulegen, da derselbe in seinem ganzen folgenden Leben Prüfungen genug zu bestehen hatte? 2. der Satan ist ein Gebilde der Phantasie, ohne wirkliche Existenz; aber gesetzt auch, derselbe hätte eine wirkliche Existenz, so fragt es sich 3. konnte derselbe wirklich hoffen, den Messias zu verführen? Schwerlich wohl! 3. Und wie sollte Jesus mit dem Teufel von einem Orte zum andern gekommen sein? Durch die Teufelskünste des Versuchers? Diess wäre doch Jesu höchst unwürdig. 4. Wo aber wäre der Berg, von welchem aus alle Reiche der Welt zu übersehen wären? Existirt ein solcher anders, als in der kindisch-phantastischen Darstellung des Alterthums? 5. Ein vierzigtägiges Fasten, als vollständiges Enthalten von allen Speisen, worauf der buchstäbliche Sinn der Erzählung ohne Zweifel geht, ist für den Menschen schlechterdings unmöglich; 6. die Forderung des Teufels an Jesus, sich von der Zinne des Tempels herabzustürzen, um die göttliche Allmacht auf die Probe zu stellen, widerstreitet allem gesunden Menschenverstand; 7. aber gar die Zumuthung an den gottgeweihten Messias, den Teufel fussfällig zu verehren, überschreitet alles Maass; 8. die Vorstellung von den dienenden Engeln ist ebenso, wie die vom Teufel ein blosses Gebilde der Phantasie.

Obgleich nun der Erzähler die Geschichte deutlich genug als einen wirklichen geschichtlichen Hergang gefasst haben will, so ging doch auch die wundersüchtigste Rechtgläubigkeit unserer Tage von der buchstäblichen Fassung derselben ab und suchte den Vorfall natürlich zu erklären. Gegen die Auffassung der Versuchungsgeschichte als eines psychologischen Vorgangs im Innern Jesu spricht jedoch die über allen Missverstand erhabne

Bemerkung des Erzählers, dass Jesus nach vierzigtägigem Fasten Hunger empfunden habe. Gegen die Auffassung als einer ekstatischen Vision spricht der Umstand, dass in Jesu klar besonnenem Leben solche Zustände sonst nirgends vorkommen und überdiess Visionen nicht zur Bewährung sittlicher Kraft dienen können. Ebenso zwecklos, wie eine Vision, wäre ein Traum, an den wiederum die ganze Haltung der Erzählung nicht denken lässt. Unter dem Versucher einen Abgesandten des Hohenrathes oder einen listigen Pharisäer zu denken, erscheint ebenfalls unzulässig, da sich ja Jesus noch gar nicht als Messias und noch vielweniger als Gegner der jüdischen Hierarchie manifestirt hatte und überdiess kein Mensch von gesundem Verstand Jemanden eine solche Zumuthung stellen konnte, wie z. B. die zweite Versuchung war.

Um nun die Versuchungsgeschichte als Mythus zu fassen, bieten sich eine Reihe alttestamentlicher Anklänge dar: 1. der Satan galt in der jüdischen Vorstellung als Gegner des Messias, welcher das Reich des Satans zerstören sollte; 2. auch im Alten Testament kommt es häufig vor, dass Gott seine Lieblinge (z. B. Abraham, Hiob) und das Volk Israel selbst versucht; 3. in der Wüste aber war das Volk Israel selbst, das collectivisch Sohn Gottes genannt wird, von Gott versucht worden (5. Mos. 8, 2); 4. in der Wüste fasteten auch Moses (2. Mos. 34, 28. 5. Mos. 9, 9. 18) und Elias (1. Kön, 19, 8) vierzig Tage lang, und Elias erhielt darauf durch einen Engel Speise (1. Kön. 19, 5. 6). Denkt man sich diese Züge zu einer mythischen Dichtung verwebt, so würde diese als mythisch-sinnbildlicher Ausdruck einer psychologischen Thatsache in der Bildungsgeschichte Jesu gelten. Da aber eine solche nicht wohl anders Gegenstand der Ueberlieferung und Mythenbildung geworden sein kann, als dass sich Jesus selbst darüber geäussert hat; so liegt es nahe, die ganze Versuchungsgeschichte als einen von Jesus selbst mit Bewusstsein und Absicht gebildeten parabolischen Mythus von der Versuchung des Menschensohnes durch den Satan aufzufassen, der von ihm unter Accommodation an die dem Volksbewusstsein geläufigen Vorstellungen zur Belehrung vorgetragen worden wäre, nicht sowohl im Sinne eines psychologischen Bekenntnisses, als vielmehr in der Absicht, um damit alle die Zumuthungen von sich zu weisen, die ihm von seinen wundersüchtigen messiasgläubigen Zeitgenossen und zum Theil

ohne Zweifel auch von seinen eignen Jüngern zur Bewährung seiner messianischen Wunderkräfte und in Bezug auf die Errichtung des irdischen Messiasreiches gemacht worden, und alle dergleichen Zumuthungen als solche bezeichnen, welche er als mit seiner geläuterten Messiasidee in Widerspruch stehend ein für allemal überwunden hatte. Ein solcher in der evangelischen Ueberlieferung vorgefundener parabolischer Mythus aus Jesu Munde wäre dann von den Evangelienschreibern aus Missverstand als empirisches Factum aufgefasst und an den Eingang von Jesu messianischer Laufbahn gestellt worden.

II. Die messianischen Wunder Jesu.

Wie die Alttestamentlichen Vorläufer des Messias, ein Moses, Elias, Elisa und andere Propheten, nach der Volkssage Wunder verrichtet hatten, so erwartete der jüdische Volksglaube vom Messias gleichfalls Wunder, wie diess aus Matthäus (12, 23. 38. 16, 1) hervorgeht und durch die Apostelgeschichte (2, 22. 10, 38) bezeugt wird. Auch Jesus selbst beruft sich zur Dokumentirung seiner Messianität, bei Gelegenheit der Sendung und Anfrage des Johannes (Matth. 11, 4 f.) auf die bei Jesaia (35, 5 f.) gefundene messianische Weissagung, wonach in der messianischen Zeit die Augen der Blinden aufgethan, die Ohren der Tauben geöffnet werden, die Lahmen hüpfen und der Stummen Zunge Lob sagen sollte. Nach den Vorstellungen des Volkes sollte durch die Wunder die göttliche Sendung des Messias in derselben Weise, wie bei Moses (4. Mos. 16, 28 ff.) und bei spätern Propheten (1. Kön. 17, 24. 18, 23 ff. 36 ff. 2. Kön. 1, 10 ff. 2, 14. 5, 8) beglaubigt werden, und verlangten Jesu pharisäische Gegner eben zur Beglaubigung seiner Sendung, ein Zeichen von ihm zu sehen (Matth. 12, 38. 16, 1). Auf demselben Standpunkt bewegt sich die evangelische Ueberlieferung, indem sie fortwährend darauf hinweist (Matth. 14, 33. Apostelg. 2, 22. Joh. 2, 11. 6, 11. 7, 31. 20, 31), dass durch die Wunder Jesu der Glaube an seine Messianität begründet werden sollte, obgleich trotz der Zeichen, die er that, doch nur ein geringer Theil der Juden glaubte (Joh. 12, 37), während Jesus selbst (Matth. 12, 40 ff.) als die einzig wahrhafte Beglaubigung seiner Sendung das Zeichen des Jonas, d. h. das Wunder des Geistes, die Wirkung seiner Predigt zur Bekehrung der Hörer, bezeichnete.

a) Sagenhafte Heilungswunder Jesu. Die eigent-

lichen Heilungen, welche Jesu messianische Wirksamkeit fortwährend begleiteten (vgl. §. —), können, wie sie ursprünglich vollbracht wurden, nicht eigentliche Wunder, im specifischen Sinne des Wortes, genannt werden. Erst indem die Kunde von den durch Jesus vollbrachten Heilungen durch die Kanäle der mündlichen Ueberlieferung hindurchgingen, wurden sie zu Wundersagen durch mythische Zusätze und weitere Ausschmückungen, durch Hinzutreten abentheuerlicher Züge und Wendungen, welche den gesetzmässigen Lauf der Natur und den Zusammenhang geschichtlicher Hergänge überschreiten. Unter diesen Gesichtspunkt gehören folgende Momente: 1. die Anerkennung Jesu als des Messias durch die Dämonen (Matth. 8, 29); die Raschheit und Vollständigkeit des Erfolgs, der einzelnen Heilungen Jesu beigelegt wird; die vermeintliche Uebertragung der angebornen Heilkraft Jesu auf seine Jünger (Matth. 10, 1); 2. die Verwechslung einzelner Krankheitsfälle; die Anwendung des psychologischen Heilverfahrens, das bei leichtern Fällen (z. B. Gemüthskrankheiten) stattfand, auf schwerere und verwickeltere Fälle (Matth. 8, 1 ff. 9, 27 ff. 9, 1 ff. 12, 9 ff. 20, 29 ff.), wobei alttestamentliche sagenhafte Vorbilder mitwirkten (2. Mos. 4, 6 f. 2. Kön. 5) oder messianische Stellen als durch Jesus erfüllt betrachtet wurden (Jesaia 35, 5).

b) Eigentlich mythische Wundererzählungen finden sich in den Evangelien in zahlreicher Menge. Es gehören hierher: 1. die unwillkürlichen Heilungen, die nach der Ansicht der Erzähler ganz unabhängig von Jesu Willen und Thun, durch blosses Berühren seiner Kleider von Seiten der Kranken vollbracht sein sollen, z. B. Matth. 9, 20 ff.; 2. die wunderbaren Heilungen in der Ferne: Matth. 8, 5. 15, 22; 3. die Todtenerweckungswunder (Matth. 9, 18. Luk. 7, 11 ff. Joh. 11, 1—44), deren mythische Entstehung in der evangelischen Ueberlieferung sich daraus erklärt, dass man im apostolischen Zeitalter vom Messias bei seiner Wiederkunft auch die Auferweckung der Todten erwartete (1. Kor. 15, 1. 1. Thess. 4, 16) und nach dem Vorbild alttestamentlicher Todtenerweckungen durch Elia und Elisa (1. Kön. 17, 17 ff. 2. Kön. 4, 18) Jesum auch schon bei seiner ersten messianischen Erscheinung von seiner Kraft, die Todten zu erwecken, Proben ablegen lassen zu müssen glaubte; 4. die sogenannten Seeanekdoten (Luk. 5, 1 ff. Matth. 17, 24 ff. 8, 23 ff. 14, 22),

welche die Herrschaft des Messias auf die leb- und vernunftlose Natur darthun sollten. Alle diese mythischen Wunder, welche die spätere christliche Phantasie Jesum vollbringen lässt, sind auf die Voraussetzung einer unbegrenzten Wundergabe Jesu gegründet, die alle menschliche Fassungskraft übersteigt, obgleich sich gegen solche Wundersucht seiner Zeitgenossen Jesus selbst wiederholt erklärt hatte (Matth. 12, 39. 16, 1. 4. 24, 30). Da diese phantastischen Wundergeschichten ausser allem Zusammenhange mit Jesu übriger messianischer Wirksamkeit erscheinen und dem Bilde, welches die evangelische Geschichte sonst von dem Lebenslauf und der Persönlichkeit Jesu entwirft, geradezu widersprechen.

c) Die parabolischen Wundererzählungen sind solche, welchen weder ein geschichtlicher Vorfall, eine von Jesu vollbrachte Heilung, wie den sagenhaften Wunderheilungen, zum Grunde liegt, und die auch nicht, wie die mythischen Wundergeschichten, reine Gebilde der überspannten Phantasie der Gemeinde Christi sind, sondern zu ihrem Kern und Ausgangspunkte irgend eine bildliche Rede oder ein Gleichniss Jesu haben, das entweder durch die erweiternde Ueberlieferung aus Missverständniss bildlicher Reden Jesu oder durch absichtliche Dichtung (Allegorie) die Gestalt eines geschichtlichen Hergangs erhalten hat. So erzählt Matthäus (16, 6—12), dass Jesus vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer gewarnt habe, welches die Jünger so missverstanden, als habe sie Jesus darüber beredet, dass sie nicht Brot mit auf die Reise genommen hätten, worauf sie Jesus über ihr Missverständniss zur Rede stellt: „Ihr Schwachgläubigen, versteht ihr denn noch nichts? Denkt ihr denn nicht an die fünf Brote bei den fünftausenden und wie viel Körbe ihr da aufhobet? Wie begreift ihr denn nicht, dass ich euch nicht vom Brote rede, wenn ich euch vor dem Sauerteig der Pharisäer warne?“ Auf solchem Wege nun, in Folge missverstandener bildlicher Reden, erklärt sich die Umgestaltung solcher in wirkliche Vorfälle und Wundergeschichten, und erhalten eine Anzahl evangelischer Wundererzählungen, die unter den Begriff der parabolischen Wunder fallen, ihr rechtes Licht; so namentlich die Geschichte von der wunderbaren Speisung der zahlreichen Volksmenge mit wenigen Nahrungsmitteln (Matth. 14, 13 ff. 15, 32 ff.), welche aus einer missverstandenen Gleichnissrede Jesu vom geistigen Lebensbrote, unter Einwirkung der Vorstellung vom Him-

melsbrote, womit die Sage Moses die Israeliten in der Wüste speisen lässt (2. Mos. 16 und 17), entstanden zu sein scheint. Die Erzählung von der Wunderheilung des Knechtes des heidnischen Hauptmanns zu Kapernaum (Matth. 8, 5—13) scheint ebenfalls aus dem Vs. 11 und 12 eingeschalteten Ausspruch Jesu durch mythisch-allegorische Umgestaltung desselben entstanden zu sein. Einen ähnlichen Ursprung hatte ohne Zweifel die Geschichte von der Heilung des kananäischen Weibes (Matth. 15, 22 ff.), worin die harten Worte: es sei nicht fein, den Kindern das Brot zu nehmen und es den Hunden vorzuwerfen, von Jesus im Sinne des nationaljüdischen Messias gesprochen waren, während die dadurch hervorgerufene Antwort des Weibes: und doch essen die Hündlein von den Brosamen, die von ihrer Herrn Tische fallen, ganz im Sinne Jesu selbst gesprochen war, sodass durch das Gleichniss dem Unglauben der Juden gegenüber der Glaube der Heiden hervorgehoben werden soll. Und wie Jesus einmal (Matth. 17, 20) die Kraft des ächten Glaubens gerühmt hatte, als welcher Berge versetzen könne; so tritt derselbe Gedanke in der Geschichte vom Wandeln Jesu auf dem See (14, 22—33) durch die Wendung anschaulich hervor, dass es ihm Petrus nachmachen will, erschrickt und zu sinken beginnt, bis ihm Jesus die Hand mit den Worten reichte: o du Kleingläubiger, warum zweifeltest du? — Aus der Gleichnissrede vom Baume, der nicht gute Früchte bringe und darum abgehauen werde (Matth. 7, 19. 20) scheint die parabolische Wundererzählung vom verwünschten Feigenbaum (Matth. 21, 18 ff.) entstanden zu sein, welche in ihrer buchstäblichen Fassung als ein Strafwunder als eine unsittliche und Jesu unwürdige Handlung erscheint.

III. Die Sagen und Mythen über den Ausgang des Lebens Jesu.

1. Die Erzählung von der Verklärung Jesu (Matth. 17, 1—12) kann nur als ein ausserordentliches, wunderbares Ereigniss gefasst werden, wird aber gerade dadurch aus folgenden Gründen kritisch verdächtig: 1. dass die himmlische Erscheinung eines ausserordentlichen Glanzes auf natürlichem Wege als eine optische Täuschung durch Nebensonnen oder als Morgenbeleuchtung auf den heimathlichen Bergen zu fassen wäre, darüber fehlt in der Erzählung jeder Anhaltepunkt; 2. sollte die Erschei-

nung zur Verherrlichung Jesu als des Messias von Gott veranstaltet sein, so war derselbe durch den Ruhm seines Lebens und Wirkens viel würdiger und wirksamer verherrlicht worden; 3. eine wirkliche, sichtbare Erscheinung des Elias und Moses in lebendiger Gestalt ist nicht möglich; 4. und wozu sollten sie erschienen sein? Etwa um Jesu von seinem nahen Tode Kunde zu bringen? Aber davon schweigt die Erzählung. Oder um ihn für sein bevorstehendes Leiden zu stärken? Solcher Stärkung bedurfte Jesus nicht. Oder um der Jünger willen? Aber diese hielten ihn ja schon längst für den Messias und Vollender des von Moses und den Propheten begonnenen Werkes. 4. dass aus den Wolken Stimmen ertönen, widerspricht allen naturwissenschaftlichen Gesetzen und Erfahrungen; 5. die aus der Wolke ertönenden Worte selbst werden aber dadurch verdächtig, dass sie aus Psalm 2, 7 und Jesaias 42, 11 genommen und die bereits im Taufmythus vorkommenden sind; 6. die Geschichte als eine Vision zu erklären, widerspricht der von Jesus durch Mitnahme der Jünger auf den Berg getroffenen Veranstaltung, sofern er doch eine Vision nicht vorherwissen konnte. Sollte überdiess Jesus die Vision gehabt haben, so kommt doch sonst in seinem Leben nichts Visionäres vor; der Zweck aber, den bei den Jüngern eine solche Vision gehabt haben könnte, Jesum als den Messias zu documentiren, konnte weder durch Visionen, noch durch Zeichen vom Himmel, sondern nur durch ihre eigne klar bewusste Einsicht erreicht werden; 7. die Möglichkeit eines Traums, und noch dazu eines solchen am hellen Tage, ist mit keinem Punkte in der Erzählung angedeutet. — Kann nun die Verklärungsgeschichte weder als ein wunderbarer, noch als ein natürlicher wirklicher Vorgang gefasst werden; so werden wir auf die Auffassung derselben als eines Mythus geführt, bei dessen Dichtung folgende Motive zum Grund gelegen haben mögen: 1. Aeusserungen, die Jesus über Elias zu seinen Jüngern gethan hat (Matth. 17, 12): Ich sage euch, dass Elias schon gekommen ist, aber sie haben ihn nicht gekannt, und (Matth. 11, 14): Wenn ihr's annehmen wollt, Johannes ist Elias, der dem Messias den Weg bereiten soll, mochten vom urchristlichen Bewusstsein so missverstanden worden sein, als ob er von einer wirklichen Erscheinung des Elias gesprochen habe, welche die mythenbildende Phantasie sich in Gestalt der vorliegenden Erzählung ausmalte; 2. das Licht galt als Sinnbild des Erhabnen und nicht bloss

Jehovah erscheint im Lichtglanze, die Engel mit glänzendem Angesicht und in leuchtenden Gewändern, sondern auch die grossen Männer der Vorzeit (Moses, 2. Mos. 24, 1 ff. 9 ff.) werden in erhöhten Augenblicken ihres Lebens in überirdischem Lichtglanz dargestellt; 3. Moses sollte, nach rabbinischen Berichten, zur messianischen Zeit als Vorläufer des Messias erscheinen; ebenso (nach Maleachi 4, 3) Elias; beide treten in der mythischen Erzählung mit dem Messias in eine Reihe, um dadurch seine messianische Würde und seinen Beruf als Vollender des von Moses und den Propheten begonnenen göttlichen Heilswerkes sinnbildlich-anschaulich anzudeuten und diese Stellung des Messias durch himmlischen Ausspruch zu bestätigen.

2. Jesu Vorherverkündigung seiner Auferstehung. Matthäus legt wiederholt (16, 21. 17, 22 f. 20, 18 f.) Jesu die Weissagung in den Mund, dass er getödtet werden und am dritten Tage auferstehen werde. Obgleich nun Jesus allerdings den unglücklichen Ausgang seines Schicksals vorausgesehen haben muss und obgleich seine Aeusserungen über die Zukunft des Menschensohnes, in Verbindung mit andern Andeutungen und insbesondere den mystischen Worten bei der Feier des letzten Mahles (Matth. 18, 20. 26, 29), hinlänglich beweisen, dass er seines geistigen Fortlebens unter den Seinigen gewiss war; so ist doch eine solche bestimmte Aeusserung, dass er am dritten Tage auferstehen werde, um so weniger wahrscheinlich und denkbar, als dann Folgendes unerklärlich bleiben würde: 1. die Muth- und Hoffnungslosigkeit der Jünger bei dem unglücklichen Ausgange des Lebens Jesu; 2. dass dieselben bei der Gelegenheit, wo Jesus von seiner Auferstehung gesprochen haben soll (Matth. 17, 23), von dem darin enthaltenen Trost für den vorausverkündigten Tod ganz unberührt bleiben und sich auch über ein so ausserordentliches Ereigniss, wie die Auferstehung vom Tode, gar nicht verwundern; 3. dass sie bei der Nachricht vom wirklichen Erfolgtsein der Wiederbelebung Jesu sich zweifelnd und ungläubig äussern, ohne sich der Vorausverkündigung Jesu zu erinnern (Matth. 28, 9. 17. Luk. 21, 11. 25); 4. hatte Jesus die Gewissheit, dass er auferstehen werde, so ist sein Todesbangen (Matth. 26, 38 ff.) unerklärlich. — Dadurch werden wir zu der Annahme geführt, dass die Notiz, Jesus habe seine Auferstehung am dritten Tage vorherverkündigt, demselben erst *post eventum* von der evangelischen Ueberlieferung in den Mund ge-

legt worden ist, um den Messias auch mit der prophetischen Gabe der Weissagung auszustatten. Indem man sich nun auf einzelne Aeusserungen Jesu besann, die sich so auslegen liessen, als ob Jesus darin seine Auferstehung angedeutet habe, boten sich z. B. folgende dar: Matth. 12, 11. 39 hatte Jesus vom Zeichen des Jonas gesprochen; indem man nun der Sage vom dreitägigen Aufenthalt des Propheten im Bauche des Wallfisches gedachte (Jon. 2, 5 ff.), legte man die Anspielung Jesu auf das Zeichen des Jonas, die einen ganz andern Sinn hatte (Matth. 12, 11. Luk. 11, 32), so aus, als sei darin eine Vorherverkündigung seines dreitägigen Aufenthalts im Schoosse der Erde enthalten, wie diess auch von Matthäus (12, 40) ausdrücklich bemerkt wird. Dass die Aeusserung bei Matthäus (26, 61), es sei von falschen Zeugen ausgesagt worden, Jesus habe sich gerühmt, den Tempel Gottes abzubrechen und in drei Tagen wieder aufzubauen, in der evangelischen Ueberlieferung dahin missverstanden werden konnte, als sei darin seine Auferstehung vorherverkündigt, geht aus der Bemerkung hervor, die der vierte Evangelist (2, 19. 21) zu den Worten Jesu: Brechet diesen Tempel ab, und am dritten Tage will ich ihn aufrichten, gemacht hat: er aber redete von dem Tempel seines Leibes, und nach seiner Auferstehung erinnerten sich die Jünger dieser Aeusserung wieder.

3. Der Seelenkampf Jesu in der Nacht, da er verrathen ward (Matth. 26, 36—45) hat ebenfalls im Munde der Ueberlieferung eine sagenhafte Erweiterung erlitten, zunächst in den Worten des Gebets, das er in jenem Seelenzustande, während die Jünger schliefen und sie also nicht hören konnten, gesprochen haben sollte; dann auch in dem dreimaligen Gang zu den schlafenden Jüngern und dem dreimaligen Gebete; endlich in der Nachricht bei Lukas (22, 40), dass ihm ein Engel vom Himmel erschienen sei und ihn gestärkt habe; sowie bei der darauffolgenden Verhaftungsscene die Jesu in den Mund gelegten, seiner ganz unwürdigen prahlerischen Worte (Matth. 26, 53): „Meinst du, dass ich nicht könnte meinen Vater bitten, dass er mir mehr als zwölf Legionen Engel zuschicke? Aber wie würde dann die Schrift erfüllet: es muss also kommen? — Auch die im hohenpriesterlichen Palaste vorgefallene Verleugnung Jesu durch Petrus (Matth. 26, 69—75), obgleich ihr geschichtlicher Kern unzweifelhaft ächt, sowie der Vorfall dem Charakter des Petrus ganz entsprechend ist, hat sa-

genhafte Züge erhalten, namentlich das Moment des dreimaligen Verleugnens und den Zug bei Lukas (22, 61), dass sich Jesus nach Petrus umgesehen und ihm dadurch das Bewusstsein seiner Schwäche erweckt habe; von einem Umsehen nach Petrus konnte aber nach der Darstellung bei Matthäus (26, 29) aus dem Grunde keine Rede sein, weil Jesus während seines Verhörs den Petrus gar nicht sehen konnte.

4. Die Naturerscheinungen bei der Kreuzigung Jesu (Matth. 27, 45 und 51—54) können aus folgenden Gründen nicht für geschichtliche Vorgänge angenommen werden: 1. eine Sonnenfinsterniss kann die erwähnte Finsterniss am Nachmittag des Todestages Jesu aus dem Grunde nicht gewesen sein, da es am Passah, also zur Zeit des Vollmondes war; 2. eine Verhüllung der Sonne in Dünste, also eine atmosphärische Ursache der Finsterniss anzunehmen, widerstrebt dem Sinne der evangelischen Erzählung, die einen übernatürlichen Ursprung der Finsterniss voraussetzt, abgesehen davon, dass ein solches zufälliges Zusammentreffen höchst verdächtig sein müsste; 3. ein Zerreissen des Tempelvorhanges durch die Erderschütterung ist bei einem dehnbaren, freihängenden Stoffe nicht denkbar, und der Erzähler denkt offenbar ebenfalls an ein Zerreissen aus einer übernatürlichen Ursache; 4. ein gerade zur Todesstunde Jesu stattgehabtes Erdbeben ist ein so wunderbarer Zufall, dass er einem Wunder gleich zu setzen ist; 5. dass die Todten bei der in Folge der Erderschütterung stattgehabten Oeffnung der Gräber auferstanden seien, kann sich nur der phantastische Aberglaube des Volkes möglich denken; 6. der ganze Apparat solcher ausserordentlichen Wundererscheinungen in der Natur wäre ein zweckloses Gepränge göttlicher Allmacht gewesen, da nirgends berichtet wird, dass diese Naturerscheinungen, ausser dem Wache stehenden Hauptmanne, auf irgend einen Zeitgenossen einen Eindruck gemacht. Die ganze Erzählung gibt sich somit einfach als ein mythisches Product zu erkennen, welches die hohe Bedeutung des Todes Jesu in sinnlich-anschaulicher Weise darstellen sollte und bei dessen Entstehung folgende Momente eingewirkt haben mögen: 1. einen bedeutsamen Todesfall poetisch auszuschmücken, liegt ganz im Kreis der Vorstellungen des Alterthums, wie z. B. Virgil bei Cäsar's Tode eine ähnliche Schilderung gibt; 2. Verfinsterung des Tageslichtes erscheint schon bei Jesaia (50, 3), Joel (3, 20) und Amos (8, 9) als göttliches

Trauercostüm; 3. das Zerreissen des Tempelvorhangs deutet auf die durch Jesus bewirkte Auflösung des jüdischen Tempelcultus überhaupt; 4. die Erwähnung einer Auferstehung der Todten bei Jesu Tode erklärt sich aus dem messianischen Volksglauben, wornach durch den Messias die Auferstehung der frommen Israeliten bewirkt werden sollte.

5. Der Bericht von einer am Grabe Jesu aufgestellten Wache (Matth. 27, 62—66 und 28, 11—15) gibt sich aus folgenden Gründen als höchst verdächtig und unwahrscheinlich zu erkennen: 1. wie konnten die Hohenpriester und Pharisäer von einer Vorherverkündigung seiner Auferstehung durch Jesus wissen, da etwas der Art den Jüngern unbekannt war? 2. wie konnten sie also auf die Vermuthung kommen, dass die Jünger den Leichnam stehlen würden? 3. wie passt dazu die Notiz (Matth. 28, 4. 11), dass die Wächter des Grabes den lebendig gewordenen Jesus wirklich aus dem Grabe haben herausgehen sehen und erschrocken mit dieser Meldung in die Stadt gelaufen seien? 4. wie konnten jetzt die Hohenpriester und Aeltesten (Matth. 28, 12 ff.) das Lügenplänchen vom Diebstahl des Leichnams machen und die Wächter durch Bestechung zur Verbreitung dieser Lüge bringen, die doch aus ihrem Munde höchst unwahrscheinlich klingen musste? Die Schwierigkeiten lösen sich ganz einfach aus der von Matthäus berichteten Thatsache (28, 15), dass bis auf die Zeit, da der Evangelist schrieb, unter den Juden das Gerücht verbreitet war, welches auch die jüdische Schmähschrift Toldoth Jeschu kennt, dass Jesu Leichnam von den Jüngern gestohlen worden sei, ein Gerücht, welches das Gepräge innerer Unwahrscheinlichkeit schon darin trägt, dass die Jünger zu solchem Diebstahl gar keine Veranlassung haben konnten, da sie den Leichnam des Meisters ja in dem Familiengrabe eines seiner Anhänger am besten aufgehoben wissen mussten. Erst auf den Grund dieses jüdischerseits ausgesprengten Gerüchts bildete sich unter den Christen die Fiction von der am Grabe Jesu aufgestellten Wache und von der Bestechung der Wächter durch den Hohenrath.

6. Die Sage von der Auferstehung Jesu (Matth. 28, 1—10) schliesst sich an das geschichtliche Factum an, dass Jesus aus seiner langen und tiefen, todtenähnlichen Ohnmacht wieder erwacht war und heimlich mit seinen Jüngern und Anhängern verkehrt hatte, welches Ereigniss dann in der spätern

Ueberlieferung mit mythischen Zügen (z. B. der Engelerscheinung) ausgeschmückt und zu einem göttlich gewirkten Wunder erhoben wurde. Die Auferstehung Jesu, unter falscher Voraussetzung seines wirklich am Kreuze erfolgten Todes, als eine geistige Thatsache zu fassen, widerstrebt ganz und gar allen geschichtlichen Notizen der evangelischen Geschichte, welche ausdrücklich vom Erscheinen des Auferstandenen als wirklichen leiblichen Menschen mit Fleisch und Blut, wie er auch vor seiner Kreuzigung lebte, spricht (Matth. 28, 9. 17. 18. Luk. 24, 39 ff. Joh. 20, 20 ff. 21, 5). Auch der Apostel Paulus (1. Kor. 15, 5 ff.) erwähnt es als eine apostolische Thatsache, dass Jesus von den Aposteln und vielen Brüdern gesehen wäre. Ohne diese Thatsache hätten die Apostel ihre Predigt vom Auferstandenen auf eine Lüge gebaut. Allerdings erschien Jesus, nach den Vorgängen am Kreuze als wirklich todt, und dachten sie weiter nicht an die Möglichkeit eines blossen Scheintodes. Aber der Beweis eines wirklichen Todes kann aus den evangelischen Berichten nicht geführt werden, da überdiess constatirt ist, dass die Kreuzigung nicht unmittelbar den Tod herbeiführt, der vielmehr erst in Folge von hinzukommenden Krämpfen, Erschöpfung und Hunger und zwar oft erst nach mehreren Tagen eintritt, sodass ein bald nach der Kreuzigung wieder Abgenommener durch ärztliche Pflege noch gerettet werden konnte.

Zur Zeit, als der Verfasser des vierten Evangeliums schrieb, musste die Möglichkeit eines blossen Scheintodes aufgetaucht sein, da jener, abweichend von den drei ersten Evangelisten, geflissentlich darauf ausgeht, die Möglichkeit eines blossen Scheintodes zu beseitigen, indem er (Joh. 19, 34) berichtet, ein römischer Soldat habe Jesum in der Seite mit einer Lanze verwundet, worauf aus der Wunde Blut und Wasser geflossen sei, und (19, 39 f.) Jesus sei von Joseph aus Arimathia, in dessen Familiengrab er gelegen habe, einbalsamirt worden. Nun ist aber durch ärztliche Untersuchungen constatirt, dass durch einen solchen Lanzenstich weder der wirkliche Tod, wäre er bereits erfolgt gewesen, hätte beurkundet, noch, wenn er noch nicht eingetreten gewesen wäre, wirklich hätte herbeigeführt werden können. Da nun überdiess das vierte Evangelium unter allen die geringste geschichtliche Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen kann, so kommt sein Zeugniss hier gar nicht in Betracht. Als sichere Thatsache der evangelischen Geschichte steht fest,

dass Jesus nach seiner Kreuzigung noch lebte; keineswegs aber steht fest, dass er am Kreuze wirklich gestorben; seine faktische Auferstehung ist also kein Wunder der göttlichen Allmacht gewesen, sondern ein rein natürlicher Hergang: Jesus erwachte aus seiner todtenähnlichen Ohnmacht wieder zum Bewusstsein. Auf diese Thatsache seiner Auferstehung aus dem Felsen-Grabe seines Anhängers ist die ganze apostolische Verkündigung des Evangeliums von Jesus gebaut.

7. Sagenhafte Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen. Während die zwei Erscheinungen des zum Leben zurückgekehrten Jesus, die Matthäus mittheilt (28, 8—10 und 16—20) den Charakter einfacher und natürlicher Hergänge tragen und von innern Widersprüchen frei sind, berichtet Lukas noch zwei weitere Erscheinungen in und um Jerusalem, welche abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, dass sich Jesus nach seiner Wiederbelebung in Jerusalem aufgehalten haben sollte, auch in sich selbst die Spuren sagenhafter Erweiterung des einfach Thatsächlichen an sich tragen. In der Erzählung bei Lukas (24, 13 ff.) kannten die Jünger Jesum nicht, da er mit ihnen sprach, und mussten erst von ihm über die Nothwendigkeit belehrt werden, dass alles Vergangene so habe kommen müssen nach den Weissagungen des Alten Testaments, und erst am Brotbrechen im Flecken Emmahus wurde Jesus am Brotbrechen von den Jüngern erkannt, vor denen er sogleich wieder verschwand. Nach der andern Erzählung bei Lukas (24, 36 ff.) trat Jesus unerwartet mitten unter die Jünger, sodass sie erschraken und einen Geist zu sehen meinten, bis er sie dadurch überzeugte, dass er ihnen Hände und Füsse zeigte, mit ihnen ass und sie belehrte, dass diess Alles nach den Weissagungen des Alten Testaments so habe kommen müssen. Andere Spuren sagenhafter Ausschmückung tragen die bei Markus (16, 12 f. und 14—16) noch weiter berichteten Erscheinungen Jesu.

8. Die mythische Erzählung von Jesu Himmelfahrt. Matthäus weiss Nichts von einer Himmelfahrt Christi zu erzählen und fehlt bei ihm ein ausdrücklicher Schlusspunkt des Lebens Jesu; Lukas (24, 51) meldet dieselbe mit den Worten: es geschah in Bethanien, da er sie segnete, schied er von ihnen und fuhr auf gen Himmel; Markus (16, 19) mit den Worten: da er mit ihnen geredet hatte, ward er aufgehoben gen Himmel und sitzet zur Rechten Gottes. Dagegen meldet die jüngste un-

ter den historischen Tendenzschriften des Neutestamentlichen Kanons, die Apostelgeschichte (I, 4 — 11) ausführlich den Abschied Jesu von seinen Jüngern und seine vom Oelberg aus geschehene Erhebung in den Himmel durch eine Wolke, wobei die gaffenden Jüngern von zwei Männern in weissen Kleidern (offenbar Engeln) belehrt wurden, dass der in den Himmel aufgenommene Jesus von da wiederkommen werde, wie sie ihn zum Himmel auffahren gesehen hätten. Dass an eine buchstäblich-wörtliche Auffassung der Erzählung, wie sie sich gibt, für unser modernes kritisches Bewusstsein nicht zu denken ist, bedarf keiner Rechtfertigung. Gesetzt auch, der Himmel existirte in der hier vorausgesetzten Weise im Sinne der beschränkten, sinnlichen Vorstellung des Volkes; so bleibt es nicht denkbar, dass ein schwerer Körper mit Fleisch und Bein so ohne alles Weitere sich dorthinauf zum Aufenthaltsorte Gottes und seiner Engel über den Wolken erheben konnte; in dem Himmel unserer aufgeklärten gebildeten Vorstellung der modernen Reflexion dagegen findet ein Körper mit Fleisch und Blut gar keinen Platz. So verräth die Erzählung hinlänglich ihren mythischen Charakter. Sie gibt sich zugleich als ein sehr spätes mythisches Product des nachapostolischen Zeitalters zu erkennen, da das älteste unserer kanonischen Evangelien nichts davon weiss, und die Himmelfahrtsgeschichte erst von Lukas in der Apostelgeschichte ausführlich berichtet wird. In diesem Bericht selbst sind aber die Daten enthalten, welche als Motive bei der Entstehung dieses Mythus mitwirkten: es fehlte für die dogmatische Vorstellung des Urchristenthums vom messianischen Leben Jesu an einem würdigen Schlusspunkt, der mit den übrigen Daten seiner mythischen Lebensgeschichte in Zusammenhang stände. Nun erwartete man aber eine Wiederkunft des Messias aus den Wolken des Himmels, wohin die apostolische und nachapostolische Zeit den Messias Jesus zur Rechten Gottes setzte (Apostelg. 2, 33. 5, 31. 7, 56. Ephes. 4, 10. 1. Petr. 3, 22). So war für die urchristliche Phantasie nur noch der eine Schritt zu thun, den Messias Jesus durch einen augenfälligen Act auch dorthin erhoben werden zu lassen. Diess geschah in dem Himmelfahrtsmythus, bei dessen Bildung die Himmelfahrt des Elias (2. Kön. 2, 11) sich als ein angemessenes mythisches Vorbild darbot.

9. Der Mythus von der Höllenfahrt des Messias gibt sich als ein noch jüngeres Erzeugniss der mythischen Phan-

tasie des nachapostolischen Zeitalters zu erkennen, da sich in den Evangelien gar keine Spur davon findet, die uns erst im Brief an die Epheser (4, 9 und 1. Petri 3, 18 ff. 4, 16) begegnet und dann im apokryphischen Evangelium des Nikodemus *) anschaulich ausgemalt wird. Nach der Vorstellung der Juden weilten die Seelen der Verstorbenen im Scheol; aber die Seele des Messias musste doch einen Vorzug vor den Seelen andrer Menschen haben, nach der messianisch ausgelegten Stelle des Psalmisten (16, 10: du wirst meine Seele nicht im Hades lassen), welche Petrus in der Apostelgeschichte (2, 25 ff.) auf Jesus bezog. Entstand nun die Frage, wo denn Jesu Seele weilte, während sein Körper im Grabe lag, so war es das Natürlichste, anzunehmen, dass sie während ihres Aufenthaltes in der Hölle nicht müssig sein konnte, gleich den übrigen Seelen der Verstorbenen, sondern ihren messianischen Beruf fortsetzen musste. Darum ist im Epheserbrief (4, 9. 10) davon die Rede, dass Christus, ehe er aufgefahren ist in die Höhe, zuvor hinunter gefahren ist in die untersten Oerter der Erde, und dass der Hinuntergefahrene derselbige ist, der über alle Himmel aufgefahren ist. Und im ersten Briefe des Petrus (3, 18—20) ist der messianische Zweck der Höllenfahrt deutlich bestimmt, indem es heisst: Christus ist in dem Geiste, nach welchem er lebendig gemacht worden, auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängniss, die etwa nicht glaubten, da Gott einstmals

*) Vor der Ankunft Jesu unterhalten sich Satan und der Herrscher der Unterwelt über den Erwarteten (20, 2—23), der da kommen werde, um Alle aufzuerwecken. Endlich (Kap. 21) wird ein grosses Geräusch, wie ein Donner vernommen, mit den Worten: Oeffnet eure Thore, ihr Herrscher, und öffnet euch, ihr ewigen Thore, der König der Herrlichkeit zieht ein. Da wollte der Fürst der Hölle die Thore verriegeln und die Schlösser verwahren lassen, welchem Ansinnen sich aber die Urväter und die Propheten David und Jesaia widersetzten. Die Thore der Unterwelt flogen auf, und der König der Herrlichkeit trat ein als ein Mensch, und die Finsterniss der Hölle ward erleuchtet. Bei seinem Auftreten in der Hölle (Kap. 22) lässt der König der Herrlichkeit zuerst den Satan durch seine ihn begleitenden Engel an Händen und Füssen fesseln und durch den Fürsten der Hölle bis zur zweiten Erscheinung des Königs aufbewahren. Während der Fürst der Hölle den Satan übernahm (Kap. 23), erweckte Christus der Reihe nach die Urväter von Adam an (Kap. 24) und die Propheten und nahm sie mit aus der Hölle weg, um sie (Kap. 25) in das Paradies mit sich zu nehmen.

harrete und Geduld hatte zu den Zeiten der Sündfluth. Auch der um dieselbe Zeit, wie der Verfasser des ersten Petrusbriefs, lebende (judenchristliche?) Verfasser der „Himmelfahrt und Gesichte des Jesaia“ gedenkt der von Gott geordneten Hinabfahrt seines Geliebten in die Hölle (4, 21. 10, 8. 11, 19), und ging diese Vorstellung auch seit dem vierten Jahrhundert in das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniss über.

IV. **Die messianische Eschatologie des urchristlichen Bewusstseins.**

Mit ihren jüdischen Zeitgenossen hatten auch die Jünger Jesu einen Messias erwartet, der (nach Daniel'schen Weissagungen) in den Wolken des Himmels kommen sollte, um das Reich Israel wieder aufzurichten. Aber Christi Lebensausgang, sein Tod in Folge der Kreuzigung als Verbrecher, hatte ihre messianischen Erwartungen vereitelt. Namentlich aber war für die Juden, die eine äusserlich glänzende Erscheinung des Messias hofften, der Kreuzestod ein Hauptanstoss (1. Kor. 1, 18. 23. Gal. 5, 11. Phil. 3, 18) und gab, wie man aus der apologetischen Unterredung Justin's des Märtyrers mit dem Juden Tryphon sieht, einen Hauptpunkt des confessionellen Streits ab. Dieses Aergerniss am Kreuzestode Jesu und die Nichterfüllung der jüdischen Volkserwartungen durch Jesus wurden die Veranlassung, dass sich das urchristliche Bewusstsein an die Hoffnung einer Wiederkunft Jesu hielt für den Zweck einer Vollendung dessen, was die erste vergangene messianische Erscheinung desselben unerfüllt gelassen hatte. So wurde das Drama des messianischen Lebens Jesu noch mit einem neuen in die Zukunft verlegten Act bereichert, den sich die gläubige Hoffnung mythisch ausmalte, indem dabei die von Jesus hin und wieder gegebnen Andeutungen seines geistigen Fortlebens (vgl. oben III, 2) zum Grunde gelegt und mythisch erweitert wurden. Diese Hoffnung der persönlichen Wiederkunft Jesu bildete bis in's zweite christliche Jahrhundert den lebendigen Mittelpunkt des gläubigen Vorstellungskreises aller Christen, ohne Unterschied der verschiedenen Richtungen und Parteistandpunkte.

1. Die Zeit der Wiederkunft Christi (*παρουσία τοῦ κυρίου* oder *ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου* oder *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ*) fällt nach der Erwartung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters mit der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* d. h. dem

Ende der gegenwärtigen Weltperiode zusammen, diese selbst wurde aber ganz nahe gedacht, so dass sogar die apostolische Zeit die Parusie Christi noch mitzuerleben hoffte (1. Kor. 15, 52. Apokal. 22, 20. 1. Thess. 4, 15. 17. 5, 2). Und nur daraus, dass sich diese Hoffnung auf eine baldige Parusie Christi noch bis tief in's zweite Jahrhundert hinein lebendig erhielt, können wir uns die Stelle 2. Petri 3, 4 erklären, wo Spötter vorkommen, die gerade diese Hoffnung verdächtig zu machen suchen. Die in den Evangelien vorkommenden Weissagungen Jesu über seine sichtbare Wiederkunft können, da wir Jesu bei seinem klaren und besonnenen, aller Schwärmerei durchaus fremden Bewusstsein solche phantastische Ansichten über seine Zukunft unmöglich zuschieben können, ihm nur von der spätern evangelischen Ueberlieferung *post eventum* in den Mund gelegt sein, sozwar dass dabei wirkliche Aussprüche, die von Jesu in eigentlicher oder bildlicher Rede über sein geistiges Fortleben unter seinen Jüngern und über die höhere geistige Zukunft des Menschensohnes überliefert waren, zu bestimmten Vorherverkündigungen seiner sichtbar-persönlichen Wiederkunft im Sinne der spätern urchristlichen Erwartungen umgebildet wurden.

2. Die Art und Weise der Wiederkunft Christi. Bei Paulus wird die Parusie Christi nur in Verbindung mit der Auferstehung der Todten besprochen (1. Kor. 15, 52); ebenso im ersten Thessalonicherbrief (4, 13 ff.). Nach der Apokalypse (Kap. 6—9) wird die Parusie Christi durch die sogenannten Geburtswehen des Messias (*ὠδῖνες*, Matth. 24, 8): Krieg, Hungersnoth, Seuchen, blutige Verfolgung der Gläubigen, Erdbeben, Hagel, Himmelserscheinungen u. s. w. eingeleitet; bei seiner zweiten Ankunft auf Erden bekämpft dann der Messias die Feinde der Gläubigen (Kap. 12—17), unter welchen das ungläubige Heidenthum und die römische Weltmacht, den wiederkehrenden Nero an der Spitze, verstanden wird. Im Wesentlichen sind in der Apokalypse die bekannten eschatologisch-messianischen Erwartungen der Zeitgenossen Jesu, nach den Zeitverhältnissen (im jüdischen Krieg kurz vor der Zerstörung Jerusalem's) modificirt, auf die Wiederkunft Christi übertragen. Nur eine Nachbildung der in der Apokalypse vorkommenden Vorstellungen ist die im zweiten Thessalonicherbriefe (2, 1 ff.) gegebene Schilderung der Wiederkunft Christi, wornach derselben ὁ *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*, ὁ *υἱος τῆς ἀπωλείας*, ὁ *ἀντικείμενος* vorangeht,

welcher auf Erden einen grossen Abfall bewirken, göttliche Ehre in Anspruch nehmen und durch lügenhafte Wunder unterstützt, Viele verführen wird. Dieser κατέχων steht auf kurze Zeit dem Eintritt der Parusie Christi entgegen.

3. Mit der Parusie Christi wird die Wiederbelebung der Todten verbunden gedacht. Auch die messianischen Vorstellungen der Juden dachten sich den Messias als Todtenerwecker und musste auch dieses Moment mit in die urchristlich-eschatologischen Erwartungen aufgenommen werden, da ja die Wiederkunft Christi alles bei der ersten Erscheinung Jesu unerfüllt Gelassene nachholen sollte. Die Apokalypse lehrt eine doppelte Auferstehung, zuerst der Frommen und Gerechten, dann der Uebrigen. Der Messias wird (Apok. 20, 4 ff.) zuerst die in Christo Entschlafenen auferwecken, um sie an seinem Reiche Theil nehmen zu lassen, in welchem der Tod über sie keine Gewalt haben wird, und wo sie als ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ mit ihm tausend Jahre lang herrschen werden im himmlischen Jerusalem. Aehnlich erwartet auch Paulus (1. Kor. 15, 22 f., vgl. 1. Thess. 4, 16 ff.) in unmittelbarem Zusammenhang mit der Parusie die Auferweckung der Todten. Es wird in der Stelle 2. Kor. 5, 10 von der Allgemeinheit des Gerichts in einer Weise gesprochen, woraus hervorzugehen scheint, dass Paulus (hierin ganz judenchristlich) auch eine Auferstehung der Gottlosen annahm, wie diess von ihm in der Apostelgeschichte (24, 15) behauptet wird. Lässt er nun 1. Kor. 15, 23 ff. bei der Parusie selbst nur die Gläubigen auferstehen, so müsste die Auferstehung der Ungerechten an's Ende des Messiasreiches fallen, da nach 1. Kor. 15, 26 der Tod der letzte zu überwindende Feind ist; zwischen dem Messiasreiche und dem τέλος muss aber der Messias noch einen grossen Kampf gegen die ungöttlichen Mächte bestehen (1. Kor. 15, 24. 6, 2), ehe das Weltgericht (1. Kor. 6, 2) und der Uebergang des Reichs an den Vater (1. Kor. 15, 28) erfolgt. Nach Matthäus (13, 43. 8, 11. 24 und 25), in Uebereinstimmung mit Lukas und Markus, wird Christus bei seiner Wiederkunft durch seine Engel die noch am Leben befindlichen Auserwählten von allen Orten her sammeln lassen, die bereits verstorbenen Gerechten auferwecken, worauf dann beide an den Freuden des (mit den Farben der jüdischen Erwartungen geschilderten) Messiasreiches Theil nehmen werden.

4. Ebenfalls mit der Wiederkunft verbunden erscheint das

messianische Gericht, welches nach der Analogie der jüdisch-messianischen Erwartungen vorgestellt wird. Nach der Apokalypse fällt das Gericht erst als ein Gericht über die Auferstandenen (20, 11—13) an's Ende des tausendjährigen Reiches. Aber nicht die Auserwählten, die (20, 6) bereits der Seligkeit geniessen, werden gerichtet, sondern das Gericht trifft den Satan, den *θάνατος* und den *ᾅδης*, welche sammt und sonders in die *λίμνη πυρὸς* geworfen werden. Ihnen folgen dann auch noch Nichtchristen, welche die Heiligen verfolgen (20, 8. 9), sodass in diesen Vorstellungen der Typus des schon bei Joel (3, 17 ff.) angedeuteten Gerichts über die Heiden durch den Messias beibehalten ist. Paulus fasst (2. Kor. 5, 10) das Gericht so allgemein, dass er auch die Gläubigen nicht davon auszuschliessen scheint, dann aber heisst es wieder (1. Kor. 6, 2), dass sie selber wieder die Welt richten werden; woraus dann zu folgen scheint, dass er dieses allgemeine Gericht an's Ende des messianischen Reiches verlegt habe. Von einem allgemeinen Weltgericht spricht Matthäus (25, 31 ff.) nicht, sondern nur von einem Gericht über die Nichtchristen, welches unmittelbar auf die Parusie folgt, wobei die *ἐκλεκτοὶ*, die Gläubigen, die der Messias bei seiner Wiederkunft sammeln lässt (24, 31), nun, um den Richter versammelt, Zeugen des Gerichts über die Ungläubigen sind.

5. Der Zustand der Gestorbenen bis zur Auferstehung wird im apostolischen Zeitalter als ein Mittelzustand betrachtet und (1. Kor. 15, 18. 1. Thess. 4, 14) als ein Schlafen bezeichnet; dass auch der urchristlichen Vorstellung noch im zweiten Jahrhundert die jüdische Vorstellung von der Unterwelt (Hades, Scheol) nicht fremd war, geht aus der Stelle 1. Petr. 3, 19. 4, 6 und Apostelg. 2, 27. Luk. 23, 43 hervor. Jedoch scheint eine Fortbildung dieser Vorstellungen im Neuen Testament angedeutet, indem in den Stellen Hebr. 12, 23 und Phil. 1, 21 der Tod als unmittelbarer Uebertritt zu Christus betrachtet wird. Nach dem vierten Evangelisten hört im Tode alle Thätigkeit auf und die Todten bleiben bis zur Auferstehung in den Gräbern (Joh. 5, 28. 8, 24. 9, 4). Ueber den Zustand der Frommen und der Ungläubigen nach der Parusie lehrt die Apokalypse noch in sinnlichen Bildern, dass ein neuer Himmel und eine neue Erde und ein himmlisches Jerusalem der Wohnort für die Seligen sein werde (21, 1 und 10);

vom Throne Gottes wird ein Lebenswasser strömen und ein Baum des Lebens wird daselbst grünen (22, 1. 2), die Seligen werden nicht mehr hungern und dürsten (7, 16. 17), kein Kummer und kein Tod wird sie je berühren (21, 4); dagegen die Unseligen finden ihr Loos in der λίμνη τοῦ πυρὸς (20, 15). Noch wesentlich auf demselben jüdisch-christlichen Standpunkt stehen die drei ersten Evangelien (Matth. 8, 11. 26, 29. Luk. 13, 28. 29). Geistiger denkt sich Paulus, bei sonstiger Uebereinstimmung mit der jüdischen Eschatologie, den Zustand der Frommen als einen Zustand der Reinheit und Unvergänglichkeit (1. Kor. 15, 43. Röm. 2, 10. 8, 21. 23), worin sie Gott sehen werden, wie er ist (1. Kor. 13, 12), obgleich auch Paulus wieder jüdische Vorstellungen einmischt (1. Kor. 6, 2); für die Bösen wirkt das Gericht eine grosse Trübsal und Angst (Röm. 2, 8. 9). Dass die Glückseligkeit der Frommen von ewiger Dauer gedacht ist, geht aus Apok. 22. 7, 16. Röm. 5, 21. Matth. 25, 46 deutlich hervor; dasselbe wird Apok. 14, 11 und Matth. 25, 46 vom Zustand der Gottlosen und Unseligen gelehrt; nur bei Paulus (1. Kor. 15, 22. Röm, 5, 18. 11, 25) ist in dem ausgesprochenen Gedanken von der Allgemeinheit der Erlösung consequenter Weise für die Vorstellung von einer ewigen Dauer der Strafen für die Verdammten kein Platz, welche Consequenz freilich auf der andern Seite wieder durch die unbedingte Prädestinationslehre abgeschnitten wird.

II. Die selbstständige Fortbildung des christlichen Geistes in der ersten Hälfte des nachapostolischen Zeitalters.

§. 39.

Der Brief an die Hebräer.

Unter denjenigen Urkunden des Neuen Testaments, welche die Kritik dem nachapostolischen Zeitalter zugewiesen hat, steht der **Hebräerbrief** dem apostolischen Zeitalter noch am nächsten, indem derselbe unter Benutzung des Alten Testaments einfach auf den Ueberlieferungen über den Herrn (Hebr. 2, 3. 6, 1) fortbaut.

Ueber den allgemeinen Stand- und wesentlichen Ausgangspunkt des urchristlichen Geistes beim Beginne des nachaposto-

lischen Zeitalters ist hier dasjenige einzuschalten, was der Verfasser anderwärts *) angedeutet hat: „Trotz seinem mächtig erregenden Elemente innerhalb der eigentlichen apostolischen Entwickelung des urchristlichen Geistes hat doch der Paulinismus auf die nächstfolgende Entwickelung keineswegs einen tiefer greifenden beherrschenden Einfluss ausgeübt, sondern der eigentliche Anstoss der weitern Entwickelung ging vielmehr von Seiten des Judenthums aus, indem auf judenchristlichem Boden sich zunächst das allerdings auch im Paulinismus, ebenso aber auch in der Apokalypse bereits hervorgetretene höhere Wesen der Persönlichkeit Jesu als des Messias, wie er vom gläubigen Bewusstsein allmählich aus dem blossen geschichtlichen Träger des neuen religiösen Verhältnisses zu einem gegenständlichen göttlichen Wesen erhoben wurde, zu derjenigen bestimmten Gestalt des mythischen Christus, welche uns in den Evangelien entgegentritt. (Vgl. §. 38. I. II. III.) An dieses höhere, gegenständlich angeschaute göttliche Wesen Christi knüpft sich die christliche Entwickelung des nachapostolischen Zeitalters, sofern innerhalb derselben nicht die von Paulus unterscheidend in den Vordergrund gestellte Seite des neuen subjectiven Verhältnisses zu Gott, als des Gegensatzes von Sünde und Gnade, Gesetzes und Evangeliums, sondern immer vorwaltend die Seite des objectiven göttlichen Inhaltes des religiösen Bewusstseins als solchen, oder die gegenständlich angeschaute Versöhnung mit Gott in der Person Christi als das specifisch Neue und Unterscheidende des Christenthums gegenüber der Alttestamentlichen Offenbarung festgehalten wurde und auch die höhere Ansicht von der Person Christi sich noch ganz und gar innerhalb des unmittelbar praktischen Versöhnungsbewusstseins bewegt."

Diese vorwaltend vom Judenchristenthum ausgehende, aber auch an Paulus anknüpfende dogmatische Entwickelung des nachapostolischen Zeitalters nimmt dem Hebräerbrief, welcher als Fortbildung der in der kleinasiatischen Kirche durch den Johannes begründeten judenchristlichen Reaction gegen den Paulinismus sich darstellt, indem er ebenso entschieden den gesetzlichen Charakter des Christenthums vertritt, als er die göttliche Würde Christi zu seinem Gegenstand macht.

Der übersichtliche Inhalt des Briefes ist folgender: Das

*) Noack, die Theologie als Religionsphilosophie. S. 172 f.

alte und neue Religionsverhältniss verhalten sich, wie die Propheten zum Sohne Gottes (1, 1—3); die Erhabenheit des neuen über das alte Verhältniss verhält sich wie die Erhabenheit Christi über die Engel, als Verkündiger des mosaischen Gesetzes, obgleich Christus zur Erlösung der Menschen eine Zeitlang unter dieselben erniedrigt worden ist (1, 4 — 2, 18); auch über Moses ist Christus erhaben, wie über den Knecht der Sohn (3, 1—6); darum muss man sich um somehr vor Rückfall und Abtrünnigkeit büten (3, 7 — 4, 13). Christus ist auch ein besserer Hoherpriester, als der Alttestamentliche (4, 14 — 5, 10); darum werden die Leser ermahnt, diese höhern Wahrheiten zu fassen (5, 11 — 6, 20). Nach der Weise des Melchisedek ist Christus ein vorzüglicherer Priester, als die aaronitischen Priester (7); er ist nämlich der Priester eines höhern, himmlischen Heiligthums und Mittler eines bessern Bundes und einer bessern Versöhnung, für welche im Alten Testament nur die Andeutungen und Vorbilder enthalten sind (8, 1 — 10, 18); darum sollen die Leser diese göttlichen Wohlthaten benutzen, sich vor Abfall hüten, im Glauben stärken durch Alttestamentliche Beispiele und im Leiden standhaft sein (10, 19 — 12, 11), woran sich sittliche Ermahnungen nebst persönlichen Beziehungen schliessen (12, 12 — 13, 25).

Eine alte kirchliche Ueberlieferung legt diesen Brief dem Paulus bei, aber schon Clemens von Alexandrien hat Zweifelsgründe dagegen, und Origenes will nur den Inhalt, nicht die Aufzeichnung dem Paulus zuschreiben; dagegen Dionysius von Alexandrien, um die Mitte des dritten Jahrhunderts, nimmt den Brief unbedenklich als paulinisch an, und spätere Alexandriner folgen ihm hierin. In der abendländischen Kirche wurde der Brief anfänglich (so von Irenäus, Tertullian, Cyprian) dem Paulus abgesprochen, während denselben Eusebius seit der Mitte des dritten Jahrhunderts in der morgenländischen Kirche vollständig zu apostolischem Ansehen gelangt fand; seit dem vierten Jahrhundert wurde die Anerkennung desselben im Orient allgemein und erhielt seitdem auch im Abendlande als paulinisches Sendschreiben kanonisches Ansehen bei Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Rufinus u. A., obgleich Hieronymus und Augustin von der Aechtheit des Briefs nicht eigentlich überzeugt waren und auch sonst noch zu Ende des vierten Jahrhunderts hin und wieder Zweifel an der Aechtheit im Abendlande ausgesprochen wurden.

Gegen die Abfassung des Briefs durch Paulus sprechen folgende Gründe: 1. der Verfasser verräth sich (2, 3) als einen nur mittelbaren Schüler Jesu und ausserdem (13, 7) als einen, der nach dem Tode des Apostels Paulus schreibt; 2. Paulus hätte, da er sich nicht in fremden Wirkungskreis einzudrängen pflegt (1. Kor. 10, 13 ff. Röm. 15, 20), schwerlich an hebräische Christen geschrieben; 3. dem Briefe fehlt, gegen die Gewohnheit des Apostels, Name und Anfangsgruss, und fehlen ausserdem lebendige persönliche Beziehungen, und die an der Stelle 13, 19. 23 f. vorkommenden Beziehungen sind nicht nothwendig, ja nicht einmal wahrscheinlich auf die römische Gefangenschaft des Apostels zu beziehen, wenn sie dieser Situation auch nicht gerade widersprechen; 4. von der paulinischen Sprache unterscheidet sich die des Hebräerbriefs sehr zu ihrem Vortheil durch ein reineres Griechisch und periodischern und rednerischen Charakter; 5. der Brief entbehrt sowohl der den paulinischen Briefen eigenthümlichen polemischen Haltung, als auch der paulinischen Grundbegriffe, des paulinischen Gegensatzes zwischen *πίστις* und *νόμος* oder *ἔργα νόμου*, der Anschauung vom rechtfertigenden Glauben (wovon nur 11, 7 ein Anklang), der Anschauung von der *βασιλεία θεοῦ* und dem Reiche des Satans, des Gegensatzes zwischen Gesetz und Evangelium; dagegen hat der Brief 6. die bei Paulus sich nicht findenden Ideen von der Vollendung Christi, der christlichen *τελείωσις*, der fortgehenden Versöhnung, des vollendeten Hohenpriesters; 7. der Hebräerbrief zeigt sich bei Alttestamentlichen Citaten von den LXX. abhängig und mit dem Urtext des Alten Testaments unbekannt; er bedient sich der Worte der LXX., um seine Beweise darauf zu gründen, was auf einen mit alexandrinischer Bildung vertrauten Verfasser weist.

Die Leser, die der Brief voraussetzt, sind Judenchristen, die noch am väterlichen Tempel- und Opferdienst, an den Speise- und Reinigungsgesetzen (6, 2. 9, 10) festhalten (13, 9) und zum Theil auch zum Abfall geneigt sind (10, 25. 6, 6. 12, 15 f.), darum vom Verfasser als Unmündige, geistig Unempfängliche, als Solche bezeichnet werden, die der Milch bedürftig seien und feste Speise noch nicht ertragen könnten (5, 11 ff.). Gegen die Annahme, dass diese Judenchristen, an die sich der Brief wendet, Palästinenser seien, spricht der Gebrauch der LXX., auch fehlen bestimmtere Beziehungen, die gerade auf palästinensische

Judenchristen wiesen. Die in der Stelle XIII, 18 f. 23 vorausgesetzten persönlichen Verhältnisse können, da die Autorschaft des Paulus verdächtig ist, recht gut blosse schriftstellerische Fiction des Verfassers sein, wie denn die Briefform nur äusserlich ist und das Ganze sich mehr als eine dogmatische Abhandlung charakterisirt.

Um den Ort der Abfassung zu bestimmen, fehlen zwar alle bestimmte und unzweifelhafte Daten; ein Palästinenser kann der Verfasser nicht wohl gewesen sein, da die (Kap. 9) mitgetheilten Angaben über das jüdische Heiligthum in Jerusalem keine sonderliche Bekanntschaft mit demselben verrathen, und auch die Unkenntniss auf einen jüdischen Schriftsteller aus der διασπορά führt. Dass aber der Brief aus Rom oder Italien geschrieben sei, wie die Unterschrift in mehreren Handschriften angibt, liegt nicht bloss nicht in der Stelle 13, 24, sondern diese spricht sogar gegen jene Annahme. Die Abfassungszeit des Briefs wird von Manchen wegen der Stellen 8, 4. 9, 6. 7. 13, 11—13, welche den Bestand des jüdischen Tempeldienstes voraussetzen, vor die Zerstörung Jerusalem's gesetzt, doch aber wegen der Stelle 13, 7 nach dem Tode des jüngern Jakobus (um's Jahr 64), also kurz vor dem Ausbruch des jüdischen Kriegs, in die Zeit zwischen 65 und 67 gesetzt. Allein die Voraussetzung des levitischen Tempeldienstes ist kein Beweis für eine Abfassung vor der Zerstörung Jerusalem's, sondern könnte entweder zur schriftstellerischen Fiction des Verfassers gehören, da doch der Brief als paulinischer gelten will, oder es konnte zur Zeit der Abfassung des Briefs die Wiederherstellung des levitischen Cultus bereits wieder begonnen haben. Auch der erst nach der Zerstörung Jerusalem's abgefasste erste Brief des römischen Clemens und der anerkannt erst nachapostolische Brief an Diognet sprechen vom jüdischen Tempeldienst gerade so, als ob er noch ungestört fortbestände.

Auf die Abfassung in der nachapostolischen Zeit weisen die Stellen 13, 7, wo die apostolische Generation als eine absterbende oder bereits gestorbene bezeichnet wird, und 2, 3, wo nicht undeutlich vorausgesetzt wird, dass die gegenwärtige Generation des Verfassers jünger, als die apostolische, sei. Auch scheint nach der Stelle 12, 23 der Verfasser die Apokalypse zu kennen. Sonach wird die Abfassungszeit des Briefs von der Tübinger Kritik um's Jahr 80 n. Chr. gesetzt, von Köstlin sogar

erst in die Zeit der Domitianischen Verfolgungen, um's Jahr 90 u. ff., sodass der Brief zum Verfasser einen der römischen Christen hätte, welche durch Domitian verbannt worden (vgl. Hebr. 13, 19. 12, 16).

Bezeichnet sich der unbekannte Verfasser des Briefs als einen gebornen Juden, welcher ungewöhnliche Beredtsamkeit besass und mit alexandrinischer Bildung vertraut war; so trifft diess bei dem beredten alexandrinischen Gelehrten Apollos zusammen, der in der Apostelgeschichte (18, 24. 28) erwähnt wird, ohne dass freilich die unbestimmten persönlichen Beziehungen des Briefs (13, 19. 23 f.) in den wenigen über Apollos vorhandenen Nachrichten einen Stützpunkt fänden. Die Vermuthungen Anderer auf Lukas, mit dessen Schriften die Sprache, nicht aber der Inhalt und die Darstellung des Briefs einige Aehnlichkeit hat und der überdiess kein alexandrinischer Jude war; oder auf Clemens von Rom, dessen (erstem) Briefe jedoch der alexandrinische Charakter und die Ursprünglichkeit des Geistes des Hebräerbriefs abgeht, während die ähnlichen Stellen in beiden Briefen auf eine Bekanntschaft des Clemens mit dem Hebräerbriefe weisen; oder auf Barnabas, der jedoch nicht so beredt war (Apostelg. 14, 12), sowie auch im Briefe des Barnabas ein anderer Geist weht; oder endlich auf Silas, der aber wohl mit dem Tempel zu Jerusalem besser bekannt gewesen sein musste, als unser Verfasser verräth, und wahrscheinlich auch nicht des letztern alexandrinische Gelehrsamkeit besass, — diese Vermuthungen über den Verfasser bleiben immer unwahrscheinliche Hypothesen. Der gleiche Fall ist es mit der Vermuthung, die schon Clemens von Alexandrien aufstellte, der Hebräerbrief sei ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben, da der Brief in Sprache und alttestamentlichen Citaten nach den LXX., selbst mit ihren Fehlern und nur im Griechischen möglichen Wortspielen, die deutlichsten Beweise für seine griechische Ursprünglichkeit hat.

Was den Lehrgehalt des Hebräerbriefs angeht, so ist der Grundgedanke desselben kein anderer, als dass es der Sohn Gottes selbst ist, der uns durch sein Mittler- und Hohepriesterthum zu heiligen, mit Gott versöhnten Dienern (Priestern) Gottes geweiht hat, und dass darum nicht Vertrauen auf rituelle Handlungen, sondern Vertrauen auf die Kraft des Versöhnungsopfers Christi und Heiligung von den Christen unbedingt gefordert werden,

Unheiligkeit aber und Mangel an Vertrauen als Abfall von Gott erscheinen muss.

Der Hebräerbrief geht vom judenchristlichen Standpunkt aus, bildet denselben jedoch durch den eigenthümlichen, an die paulinische Auffassung des Opfertodes Christi anknüpfenden Gedanken fort, dass das neue Verhältniss des Menschen zu Gott durch Christus, als den über die Engelwelt als ihr Schöpfer erhabnen Sohn Gottes, erst vermittelt werde. Der ursprüngliche judenchristliche Gedanke der vollkommenen Gesetzeserfüllung geht im Hebräerbrief in den Gedanken des vollkommenen und ewigen Hohenpriesterthums über. Als ein höheres, übermenschliches Mittelwesen zwischen Gott und Mensch hat Christus die Bedeutung, für das menschliche Verhalten und Handeln eben das höhere göttliche Abbild des neuen praktisch-religiösen Inhaltes zu sein, während dagegen die subjective Seite dieses durch Christus begründeten neuen Verhältnisses, die Art und Weise, wie diese höhere Vermittlung durch Christus nun auch von Seiten des Menschen zu dessen Eigenthume wird, im Hebräerbrief ganz ausser Acht gelassen wird, indem gerade der subjectiv-anthropologische Mittelpunkt der paulinischen Lehre, der tiefere paulinische Begriff der Sünde und der Begriff des rechtfertigenden Glaubens dem Hebräerbrief ganz und gar fehlt. Selbst die Verinnerlichung und Vergeistigung des Gesetzes (8, 10. 10, 16) knüpft sich doch wesentlich hier nur an die von göttlicher Seite ausgegangene höhere Vermittlung durch das Hohepriesterthum Christi (9, 14. 10, 10), sodass der Hebräerbrief nicht sowohl die subjective Aneignung des religiös-sittlichen Verhältnisses, der christlichen Versöhnung, als vielmehr nur die objective, in Christi göttlicher Würde gegebne Möglichkeit derselben festhält und nicht auf die δικαιοσύνη, sondern auf die in dem Hohenpriester Christus, als dem göttlichen Vertreter des Menschen, sich darstellende höhere Reinheit und Heiligung das Hauptgewicht legt. Damit wird der Glaube (Kap. 11) nur zu einem Festhalten an dem transscendenten unsichtbaren Göttlichen, wogegen der Glaube im Sinne des Paulus nichts anders als die subjective Möglichkeit der neuen δικαιοσύνη selbst ist.

Damit hängt das Verhältniss des Briefs zum Alten Testament zusammen. Indem derselbe das Christenthum objectiv als die vollkommene Verwirklichung der Versöhnung zwischen Gott und Menschen durch Vermittelung des sich selbst als Opfer

darbringenden Hohenpriesters Christi darstellt, entlehnt er die wesentlichen Elemente seiner Versöhnungsidee ganz aus dem Alten Testament, und führt den Beweis, dass diese vollkommene Versöhnung im Christenthum gegeben sei, nicht bloss aus der Person und Würde Christi (1, 1 — 3, 6. 7, 24 ff.) und aus der Kraft des von diesem an seiner eignen Person dargebrachten Opfers (Kap. 8 — 10), sondern ebenso auch aus dem Alten Testament, indem er die Unvollkommenheit der mosaischen Versöhnung schon in ihr selbst und in dem unvollkommenen aaronitischen Hohenpriesterthum aufzeigt (7, 7 — 10. 8, 5) und in die Alttestamentliche Anschauung vom Priester Melchisedek seine neue Idee hinein trägt. Dasselbe geschieht Kap. 11, wo er für den Zweck des Beweises, dass die Alten um ihres Glaubens willen Gerechtigkeit bei Gott gefunden hätten, die ganze alte Geschichte anders anschaut, umbildet, christianisirt und zur Bestätigung dessen macht, was er vom gegenwärtigen Standpunkt des Bewusstseins aus darin finden will. Mit typisch-allegorischer Deutung christianisirt er die Alttestamentliche Geschichte.

Die auf die eigenthümliche Christologie gebaute Versöhnungslehre des Hebräerbriefs ergibt sich aus folgender Zusammenstellung der dogmatischen Grundgedanken des Briefs. Nachdem Gott manchmal und auf mancherlei Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, hat er zuletzt in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn, den er zum Erben über Alles gesetzt und durch den er auch die Welt gemacht hat, sintemal er der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild des göttlichen Wesens ist und alle Dinge mit seinem kräftigen Worte trägt. Derselbe hat die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst vollbracht und hat sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt und ist viel besser geworden, als die Engel, vor denen er einen viel höhern Namen voraus ererbt hat; denn nicht den Engeln hat Gott die künftige Welt unterthan, sondern dem Sohne, mögen wir auch jetzt noch nicht sehen, dass ihm Alles unterthan sei (Hebr. 1, 1 — 4. 13. 14. 2, 5 — 8). Der Apostel und Hohepriester, den wir bekennen, Jesus Christus, ist grösserer Ehre werth, als Moses, welcher treu war in seinem ganzen Hause als ein Knecht zum Zeugniss dessen, das gesagt werden sollte; Christus aber als ein Sohn über sein Haus, welches Haus wir sind; denn wir sind Christi theilhaftig geworden, so wir anders das angefangene Wesen bis an's Ende behalten (Hebr.

3, 1 — 6. 14). So lasset uns nun sorgen, dass wir die Weissagung nicht versäumen zu seiner Ruhe einzukommen, auf dass nicht Jemand in Unglauben verfalle; denn das göttliche Wort (der göttliche Logos) ist lebendig und kräftig und schärfer, als ein zweischneidiges Schwert, und dringet durch, bis dass es scheidet Seele und Geist, auch Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens, und ist keine Creatur vor ihm unsichtbar, sondern Alles bloss und aufgedeckt vor seinen Augen (Hebr. 4, 1. 6. 11—13).

Dieweil wir nun einen grossen Hohenpriester haben, den Sohn Gottes, der zum Himmel gefahren ist, so lasset uns an dem Bekenntniss festhalten und zu dem Gnadenstuhl hinzutreten, auf dass wir Gnade finden für die Zeit, da uns Hülfe nöthig sein wird (Hebr. 4, 14 — 16). Denn ein jeglicher Hohepriester, der von Menschen genommen wird, wird auch für die Menschen zum Mittler gegen Gott gesetzt, auf dass er Gaben und Opfer für die Sünden opfere; darum muss er, gleichwie für das Volk, auch für sich selbst opfern für die Sünden. Darum hat sich auch Christus nicht selbst in die Ehre gesetzt, Hoherpriester zu werden, sondern Der, welcher zu ihm gesagt hat: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt! (Hebr. 5, 1 — 5). Und obwohl er Gottes Sohn war, hat er doch durch Leiden Gehorsam gelernt, und indem er vollendet wurde, ist er Allen, die ihm gehorsam sind, eine Ursache zur ewigen Seligkeit geworden, von Gott zum Hohenpriester ernannt, nach der Ordnung Melchisedek's. Denn so nach der Weise Melchisedek's ein anderer Priester aufkommt, welcher nicht nach dem Gesetz des fleischlichen Gebotes gemacht ist, sondern nach der Kraft des unendlichen Lebens, wird nunmehr eine bessere Hoffnung eingeführt, durch welche wir zu Gott nahen. So ist also eines bessern Bundes Ausrichter Jesus geworden, der ein unvergängliches Priesterthum hat, weil er ewig bleibt, wesshalb er auch selig machet immerdar diejenigen, welche durch ihn zu Gott kommen und lebet immerdar und bittet für sie; denn einen solchen Hohenpriester sollten wir haben, der da heilig, unschuldig und unbefleckt wäre und von Sünden rein und höher, als der Himmel ist, der auch nicht, wie jene alten Hohenpriester, erst nöthig hätte, für eigne Sünde Opfer zu thun und darnach für die Sünde des Volkes, denn das hat er einmal gethan, da er sich selbst opferte (5, 8 — 10. 7, 15 f. 19. 22. 24 — 28). So

haben wir also einen Hohenpriester, der da sitzet zur Rechten auf dem Stuhle der Majestät im Himmel und ist ein Pfleger der heiligen Güter und der wahrhaftigen Hütte, die Gott aufgerichtet hat und kein Mensch; die Priester dagegen, die nach dem Gesetze des Alten Bundes die Gaben opfern, dienen dem Vorbilde und dem Schatten der himmlischen Güter; jener aber ist eines bessern Bundes Mittler, der auch auf bessern Verheissungen steht. Der Weg zur Heiligung war noch nicht geoffenbart, solange die erste Hütte stand, welche ein Vorbild sein musste, solange noch Gaben und Opfer geopfert wurden, die nicht wahrhaft nach dem Gewissen vollkommen machen konnten den, der da Gottesdienst thut. Christus aber ist gekommen, ein Hoherpriester der zukünftigen Güter zu sein durch eine grössere und vollkommnere Hütte. Auch nicht durch der Böcke oder Kälber Blut, sondern durch sein eignes Blut ist er einmal in das Heilige eingegangen und hat eine ewige Erlösung begründet. Denn wenn der Ochsen und der Böcke Blut die Unreinen zu der leiblichen Reinigung führt, um wie viel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst durch den heiligen Geist geopfert hat, unser Gewissen von den todten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gotte dienen. Darum ist er auch ein Mittler des neuen Bundes, auf dass durch den Tod desselben diejenigen, die berufen sind, das verheissene ewige Erbe empfangen (8, 1 f. 4—6. 9, 8 f. 11—15). Nun ist am Ende der Zeit der ewige Hohepriester einmal erschienen, durch sein eignes Opfer die Sünde aufzuheben, und gleichwie den Menschen bestimmt ist, einmal zu sterben und darauf das Gericht folgt; so ist Christus einmal geopfert, wegzunehmen Vieler Sünden; zum zweiten Mal aber wird er ohne Sünde zur Seligkeit erscheinen denjenigen, die auf ihn warten. Er hat ein Opfer für die Sünde geopfert, das ewig gilt, und sitzet nun zur Rechten Gottes und wartet hinfort, bis dass seine Feinde zum Schemel seiner Füsse gelegt werden; denn mit Einem Opfer hat er in Ewigkeit diejenigen vollendet, die geheiligt werden. So lasset uns denn aufsehen auf Jesum, den Anfänger und Vollender unsers Glaubens, welcher, obwohl er hätte Freude haben können, das Kreuz erduldete und der Schande nicht achtete und sitzet nun zur Rechten auf dem Throne Gottes. Ihr aber seid gekommen zum Berge Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem und zur Menge vieler tausend Engel und zu der Ge-

meinde der Erstgebornen, die im Himmel angeschrieben sind, und zu Gott als dem Richter über Alle, und zu den Geistern der vollkommenen Gerechten, und zu dem Mittler des neuen Bundes, der da ist gestern und heute und in Ewigkeit derselbe (9, 26—28. 10, 12—14. 12, 1. 2. 22—24. 13, 8).

§. 40.

Die unter gnostischen Einflüssen entstandenen Neutestamentlichen Briefe.

Haben wir im Hebräerbrief die Mittlerpersönlichkeit Christi als eines höhern, übermenschlichen Wesens, das sogar über den Engeln steht und als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit gefasst wird, auftreten sehen und dem darin enthaltenen höhern göttlichen Inhalte des neuen religiösen Verhältnisses gegenüber die Alttestamentliche Offenbarung als unvollkommene äusserliche Reinheit, als fleischliches Gesetz, als blossen Schatten der wesenhaften Güter des christlichen Lebens erblickt; so wird die hierin begonnene dogmatische Fortentwickelung des christlichen Bewusstseins im nachapostolischen Zeitalter noch einen Schritt weiter geführt in den fälschlich dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefen an die Kolosser, Epheser und Philipper, welche in der kleinasiatischen Kirche unter den Einflüssen des seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien hervorgetretenen Gnosticismus und Montanismus stehen, von denen ersterer vorwaltend vom theoretischen, letzterer vom praktischen Interesse des neuen Zeitgeistes getragen war.

Die Entstehung des Gnosticismus fällt in die Zeit um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts, wo sich der Gedanke der objectiven Einheit des Menschen mit Gott, des Endlichen mit dem Unendlichen auszubilden anfing. Die Versöhnung mit Gott bildete bisher noch vorwaltend bloss den gegebnen Inhalt des neuen praktischen Verhältnisses zu Gott, das sich von der frühern Alttestamentlichen Trennung Gottes und des Menschen bestimmt genug unterschied. Jemehr nun der Gedanke der neuen Versöhnung sich auch theoretisch mit dem Bewusstsein vermittelte, trieb er auch das Bedürfniss hervor, auch theoretisch, im Elemente des Denkens selbst jenen Widerspruch zu vermitteln. Diess ist es nun, was die Gnosis versucht hat, die sich ihrem ganzen Inhalte nach wesentlich als ein religiöses Erzeugniss des nachapostolischen Zeitalters dar-

stellt, das seinen geschichtlichen Ausgangspunkt nicht sowohl aus der paulinischen, als aus der judenchristlichen Geistesrichtung der kleinasiatischen Kirche des nachapostolischen Zeitalters genommen, zugleich aber neben orientalisch-heidnischen Religionsideen auch die wesentlichen Elemente der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie in sich aufgenommen und zu einem Ganzen der Weltanschauung zu verarbeiten gestrebt hat. Von dem lebendigen Erfülltsein des Menschen mit dem neuen Gefühle göttlicher Wesens- und Lebensfülle ausgehend, hat der Gnosticismus in der innern Wesensverwandtschaft des neuen, geistigen Menschen mit dem objectiv angeschauten Göttlichen den beherrschenden Grundgedanken seiner Speculation, nur dass er freilich, entsprechend der ganzen noch einseitig transscendenten religiösen Grundanschauung der Zeit, die geahnte immanente geistig-sittliche Unendlichkeit des Menschen bloss als eine transscendent-metaphysische zu begründen weiss. Der Gnosticismus setzt *) an die Stelle des untergeordneten positiven Autoritätsglaubens der geistig noch Unmündigen die Gnosis, d. h. die tiefere Einsicht und Erkenntniss, das in die göttlichen Geheimnisse eindringende Wissen; ebenso an die Stelle der Werke die unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott durch das Bewusstsein seiner Wesensverwandtschaft mit ihm oder durch die alles besondere Wollen des Menschen aufhebende freie Selbstentäusserung an Gott; er setzt an die Stelle der Verdienstlichkeit des äussern Bekenntnisses und Märtyrerthums die innere bloss geistige Untrennbarkeit des Geistesmenschen von Gott, an die Stelle der äussern gesetzlichen Abscheidung von aller Berührung mit der Welt die christliche Freiheit (und berührt sich hierin mit Paulus und der paulinischen Richtung). Der Gnosticismus ruht auf der richtigen Ahnung, dass das Christenthum zu den vorausgegangenen weltgeschichtlichen Religionsformen des Heidenthums und Judenthums in einem bestimmten geschichtlichen Verhältnisse stehe, und setzte sich's zur Aufgabe, mit der Bestimmung dieses Verhältnisses zugleich das unterscheidend Neue im Christenthum, als der letzten und höchsten Spitze der ganzen religiösen Entwickelung der Menschheit, an's Licht zu stel-

*) Ueber die besonderen Formen und Gestaltungen des Gnosticismus in seinen verschiedenen Systemen vgl. Noack, Dogmengeschichte S. 43 ff.

len, wobei die ganze Entwickelungsgeschichte der Religion als Entwickelung des Göttlichen selbst, als allgemeine Gottesgeschichte, als die auf Christus zusteuernde und in ihm begründete Befreiungsgeschichte des gefallenen Göttlichen selbst aufgefasst wird, sozwar dass eben damit zugleich die Frage nach dem Ursprung des Bösen zu lösen gesucht wurde. Erschien nun auf gnostischem Standpunkte das Böse überhaupt als das von Gott getrennte, abgefallene Endliche, so hatte jene Entwikkelungsgeschichte einestheils jenen Abfall darzustellen, anderntheils das Endliche wieder zu Gott zurückzuführen und die Trennung von Gott aufzuheben. So kam es, dass der Gnosticismus innerhalb dieser göttlichen Entwickelungs- und Religionsgeschichte das Prinzip der von Gott abgefallenen Welt, die ungöttliche Materie, durch das Heidenthum repräsentirt werden lässt, während die jüdische Religion dem Demiurgen (Weltschöpfer) als einem untergeordneten göttlichen Wesen angehört und endlich Christus als das erlösende geistige Prinzip auftritt, welches die Welt mit Gott vereinigt. Die wesentlichen Mächte, durch welche die ganze Weltentwickelung als der Lebensprozess Gottes und als Entwickelungsgeschichte der absoluten Religion bestimmt wird, sind folgende in allen gnostischen Systemen gemeinsame Grundideen: 1. die Stufenreihe der die Offenbarung des Absoluten darstellenden Aeonen, welche zusammen die göttliche Fülle, das Pleroma bilden; 2. die dem höchsten, unerkennbaren Gott gegenüberstehende, ungöttliche Materie, als das Prinzip der endlichen Welt und des Bösen, sowie auch der heidnischen Religion; 3. der aus der untersten Aeonenreihe hervortretende Demiurg, der mit dem jüdischen Jehovah identificirt wird; 4. der aus der obersten Aeonenreihe hervorgegangene und in einem Scheinkörper mit dem Menschen Jesus verbundene Aeon Christus, welcher zur Erlösung und Befreiung des geistigen Elementes im Menschen von den Banden der materiellen Körperlichkeit gesandt ist; 5. die Unterscheidung aller Menschen als *ὑλικοὶ, ψυχικοὶ, πνευματικοί*.

Eine einseitige Ueberspannung des von der Apokalypse vertretenen judenchristlichen Geistes auf praktischem Boden trat in Kleinasien im zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts im Montanismus hervor *). Montanus wollte als der von Christus

*) Noack, Dogmengeschichte. S. 58 f.

verheissene Paraklet, d. h. als ein für die Erhebung der Kirche auf die Stufe ihres vollendeten Mannesalters von Gott berufener Prophet gelten. Die den Stufen des Naturlebens entsprechenden Stufen in den Werken der Gnade sind: 1. die einfache Frömmigkeit nach der Stimme der Natur ohne geoffenbartes Gesetz; 2. die Kindheit unter dem Gesetze und den Propheten des alten Bundes; 3. die Jugend unter dem Evangelium; 4. die Entwickelung zur vollen Reife des Mannesalters durch die mit Montan's Erscheinung verbunden gedachte neue Ausgiessung des heiligen Geistes, dessen persönliche Erscheinung (Hypostase) der Paraklet sei, während die von ihm geweckten neuen Propheten mit ihrer Ekstase als die wahren Nachfolger der Apostel und die eigentlichen Erben seines Geistes betrachtet wurden. Damit verbanden sich schwärmerische Erwartungen vom baldigen tausendjährigen Reiche, die neuen Geistesoffenbarungen selbst bezogen sich vorwaltend auf das praktische Leben, indem die Montanisten dem psychischen Christenthume der verweltlichten Kirche ein pneumatisches Christenthum gegenüberstellten, welches auf eine strenge Askese, Fasten, eheloses Leben, strenge Sabbathfeier, Märtyrertod gebaut war.

Unter den Einflüssen dieser beiden zu Anfang des zweiten Jahrhunderts entstehenden und sich ausbildenden Richtungen des Gnosticismus und Montanismus entstanden in der kleinasiatischen Kirche in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts die unter paulinischem Namen abgefassten und verbreiteten Briefe an die Kolosser, Epheser und Philipper, welche aus paulinischen Lehrkreisen hervorgingen *).

*) Der Brief an den Philemon wird, neben den oben genannten, gewöhnlich in die Zeit der römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus gesetzt, und weist auch auf diese Situation Vs. 9. des Briefes hin, welche Stelle jedoch, wenn der Brief sonst sich als unächt zu erkennen gibt, sich als schriftstellerische Fiction des Verfassers erweist, der für Paulus gelten will. Indessen wäre es nicht gerade nothwendig, die römische Gefangenschaft anzunehmen, da auch an die Gefangenschaft in Cäsarea (Apostelg. 20, 4) gedacht werden könnte. Gegen das Bedenken, dass Vs. 22 des Briefs nicht zu Römer 15, 24 passe, hat man bemerkt, dass recht wohl Paulus den Plan einer Reise nach Spanien in Cäsarea noch fester gehalten haben könne, als in Rom, wo er zum Aufgeben desselben konnte veranlasst worden sein. Dagegen stimmt zu der Aeusserung der Apostelgeschichte (23, 11) die Bemerkung Vs. 22 des Briefs nicht wohl.

In der phrygischen Stadt **Kolossä** oder **Kolassä**, wohin Paulus auf seinen Reisen niemals gekommen war (2, 1), obgleich er nach der Apostelgeschichte (16, 6. 18,'23) zweimal durch Phrygien gereist war, bestand die Christengemeinde, an welche der angeblich paulinische Brief an die Kolosser gerich-

---

Die Situation dieses freundschaftlichen, alles eigentlichen Lehrgehalts entbehrenden Briefes besteht darin, dass Paulus an einen angesehenen Christen zu Kolossä in Phrygien, Namens Philemon, den der Apostel bekehrt hatte (Vs. 19) aus seiner Gefangenschaft (Vs. 9) dessen entlaufenen und mittlerweile von Paulus bekehrten Sklaven durch seinen Gehülfen Tychikus (Koloss. 4, 7 — 9) mit diesem Briefe zurückschickt, worin er für ihn um Verzeihung und brüderliche Aufnahme bittet und zugleich seinen Besuch ankündigt (Vs. 22).

Obgleich erst Tertullian dieses kleinen Briefs Erwähnung thut und dabei bemerkt, dass ihn Marcion in seiner Sammlung hatte; so ist es doch von der Tübinger Kritik bezweifelt worden, dass es Briefe aus der Gefangenschaft des Paulus gibt, und hat Baur (Paulus, S. 476) wenigstens die Möglichkeit dargethan, dass der kleine Brief der Embryo eines christlichen Romans nach Art der pseudoclementinischen Homilien sein könne. So kurz der Brief ist, enthält er doch eine Anzahl von Ausdrücken (Vs. 2. 8. 9. 10. 13. 19. 20. 22), die in den unbezweifelt ächten Briefen des Apostels nicht vorkommen. Was den Inhalt angeht, so wird hier, wie Baur hervorhebt, im Christenthum die schöne Idee aufgefasst, dass die durch dasselbe mit einander Verbundenen in einer wahren Wesensgemeinschaft mit einander stehen, sodass der Eine im Andern sein eignes Selbst erkennt, sich mit ihm völlig eins weiss und einer für alle Ewigkeit dauernden Vereinigung angehört; der bekehrte Sklave ist nicht mehr der Sklave seines Herrn, er ist mehr als Sklave, er ist sein geliebter Bruder, dem alles Unrecht, alle Schuld vergeben ist, und der Apostel, der den Sklaven bekehrt hat, ist nicht bloss der geistige Vater des durch ihn Neugebornen, sondern der Herr des Sklaven nimmt in dem bekehrten Sklaven auch den auf, der ihn bekehrt hat (12. 17), und so hebt das Christenthum alle trennende Unterschiede auf, als neues Lebensprinzip schafft es auch einen Kreis neuer Lebensverhältnisse, in welchem einer im Andern lebt und in demselben Bewusstsein alle mit einander sich eins wissen. Die Anknüpfung an das Geschichtliche ist nur die Unterlage für die Idee, die dargestellt werden soll und die sich in Vs. 15 deutlich in den Worten ausspricht: denn darum wurde er auf eine Zeitlang getrennt von dir, damit du ihn ewig wieder hättest. Damit ist der ganze Brief mit seiner geschichtlichen Situation unter den Gesichtspunkt einer Idee gestellt, und es ist kein grosser Schritt von hier aus zu der Annahme, dass überhaupt das Geschichtliche nur fingirt ist, um zur Einkleidung dieser Idee zu dienen.

tet ist. Dass ein gewisser Epaphras, welcher sich bei der Abfassung des Briefs an Philemon (Vs. 23, wo er Mitgefangener Pauli heisst) bei Paulus befunden haben soll (1, 7 f. 4, 12) der Lehrer der Gemeinde gewesen sei, wird Kap. 1, 7 angedeutet, und derselbe hätte dann (nach 1, 3. 8) die Nachrichten über die Kolossergemeinde, die den Brief veranlasst haben sollen, mitgetheilt. Die nähere Situation und Tendenz ist dann diese, dass Paulus die Gemeinde in ihrem christlichen Glauben und ihrer christlichen Liebe bestärken und zugleich vor gewissen Irrlehrern warnen will, welche 2, 16—23 bekämpft werden. Der Inhalt des Briefs ist dieser: 1, 3—12: danksagender und fürbittender Eingang; 1, 13—23: Hervorhebung der hohen Würde des Erlösers und der Wohlthat seiner Versöhnung; 1, 24—29: mit Freudigkeit leidet der Apostel für ihr Heil; Kap. 2: Warnung vor einer von Christus abführenden Menschenweisheit; Kap. 3 und 4: sittliche Ermahnungen und Briefliches, wobei auch ein Gruss von Lukas, dem Arzt (4, 14).

Der Kern des Lehrgehaltes ist in folgenden Gedanken enthalten: Der Vater hat uns errettet von der Herrschaft der Finsterniss und hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes, welcher das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne der Schöpfung ist; denn durch ihn ist Alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare, die Throne und Herrschaften und Fürstenthümer und Gewalten; diess Alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen und er ist vor Allem und es bestehet Alles in ihm. Er ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde, als der Anfang und Erstgeborne von den Todten, auf dass er in allen Dingen den Vorgang habe; denn es hat Gott gefallen, dass in ihm die Fülle wohnen solle und Alles durch ihn zu ihm selbst versöhnt werde, sei es auf Erden oder im Himmel, damit er Frieden machen sollte durch seinen blutigen Tod durch sich selbst, und auch, die ihr früher Fremde und Feinde waret durch die Vernunft in bösen Werken, durch seinen Tod versöhnete, um euch heilig und unsträflich und ohne Tadel darzustellen vor ihm selbst, so ihr anders fest bleibet im Glauben und unbeweglich in der Hoffnung des Evangeliums (1, 12—22). Das Wort Gottes aber wird euch gepredigt, nämlich das Geheimniss, das verborgen war von den Aeonen her, nun aber seinen Heiligen geoffenbaret ist, nämlich Christus in euch, der da ist die Hoffnung der Herr-

lichkeit und den wir verkündigen und alle Menschen mit aller Weisheit vermahnen, auf dass wir einen jeglichen Menschen in Christo vollkommen darstellen und eure Herzen in Liebe zusammen geschlossen werden zu allem Reichthum des gewissen Verständnisses, um zu erkennen das Geheimniss Gottes und des Vaters und Christi, in welchem alle Schätze der Weisheit und des Erkenntnisses verborgen liegen (1, 25 — 2, 3). Sehet nun aber zu, dass euch Niemand beraube durch die Philosophie und lose Verführung nach der Menschen Lehre und nach den Satzungen der Welt und nicht nach Christo, denn in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig und ihr seid vollkommen in ihm, welcher ist das Haupt aller Fürstenthümer und Herrschaften und in welchem ihr auch beschnitten seid mit der Beschneidung ohne Hände, nämlich mit der Beschneidung Christi, indem ihr mit ihm begraben seid durch die Taufe und seid in ihm auferstanden durch den Glauben, welchen Gott wirkt, der ihn von den Todten auferweckt und euch auch mit ihm lebendig gemacht hat, da ihr todt waret und in Sünden und in euerm Unbeschnittensein. So ihr denn nun abgestorben seid mit Christo den Satzungen der Welt, was lasset ihr euch denn fangen mit Satzungen, als lebtet ihr noch in der Welt? Lasset euch Niemanden Bedenken erregen über Speise und Trank oder Feiertage, Neumonde und Sabbather, was nur der Schatten dessen ist, was zukünftig war. Seid ihr mit Christus auferstanden, so suchet, was droben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzet, und trachtet nicht nach dem, was auf Erden ist, da ihr ja gestorben seid und euer Leben mit Christo in Gott verborgen ist. Wann aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, dann werdet ihr auch offenbar werden mit ihm in der Herrlichkeit (2, 8—17. 20. 3, 1—4).

Der nicht bloss nach der (übrigens später hinzugefügten) Ueber- und Unterschrift, sondern auch dem Texte nach (1, 1) an die Ephesier geschriebene Brief würde von Paulus aus der Gefangenschaft (3, 1. 4, 1) ungefähr um dieselbe Zeit mit dem Kolosserbrief geschrieben sein und durch Tychikus übersandt (6, 21 f.). Der Brief ist dem Inhalte nach mit dem Kolosserbrief auffallend verwandt: 1. Danksagung für die Segnungen des Christenthums (1, 3—14); 2. Erinnerung an die Leser für das, was Gott zu ihrem Heil und zur Verherrlichung Christi gethan (1, 15 — 2, 10); 3. Erinnerung für die Hei-

denchristen an das, was sie Christo verdanken; 4. Pauli Leiden um der evangelischen Predigt willen und Bitte für die Leser (Kap. 3); 5. Ermahnung zur Eintracht (4, 1—16); 6. Ermahnung zu christlich-erneuertem Leben (4, 17 — 5, 21); 7. Ermahnung zur Erfüllung häuslicher Pflichten (5, 22 — 6, 9); 8. Ermahnung zum christlichen Kampf und Gebet (6, 10. 20); 9. Briefliches und Schluss (6, 21—24). Nur die im Kolosserbrief (Kap. 2) enthaltene Warnung vor den Irrlehrern fehlt im Epheserbrief, der sich im Uebrigen bloss als eine wortreichere Erweiterung des erstern darstellt. Dieses Abhängigkeitsverhältniss spricht gegen dio Abfassung des Briefs durch den Verfasser des Kolosserbriefs und für einen Nachahmer des Letztern.

Gegen die Autorschaft des Paulus sprechen folgende Gründe: 1. die Breite und Weitschweifigkeit und Gedankenarmuth des Briefs; 2. zahlreiche Abweichungen von der paulinischen Darstellung; 3. die umfassende Berufung des Pseudo-Paulus auf seine Einsicht (3, 4); 4. der unpaulinische Gruss (6, 23 f.); 5. unpaulinische Gedanken und Lehrmeinungen (2, 20. 3, 5; 2, 2. 6, 12; 1, 17. 3, 9. 15; 5, 2 f.); 6. dem Inhalte nach ist der Brief an Heidenchristen (2, 11 ff. 19 ff. 3, 1 ff. 4, 17. 22) gerichtet, die zu Paulus in keinem persönlichen Verhältniss standen (1, 15. 3, 2), was auf die aus Juden und Heiden gemischte ephesinische Gemeinde (Apostelg. 19, 8—12. 17. 20, 17 ff.) nicht im Geringsten passt; 7. in einigen Handschriften fehlt die Notiz, dass der Brief an die Ephesier gerichtet sei, woraus auf ein enkyklisches Schreiben zu schliessen wäre. Diesen Zweifelsgründen steht allerdings das kirchliche Zeugniss von Ignatius, Polykarp, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian für die Abfassung des Briefs durch Paulus entgegen.

Die Verwandtschaft des Epheserbriefs mit dem Kolosserbrief beurkundet sich aus folgenden Hauptgedanken desselben: Gelobt sei Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi für die geistlichen Segnungen in himmlischen Gütern durch Christus, durch welchen er uns vor den Aeonen der Welt erwählt und zur Kindschaft gegen ihn bestimmt hat. An ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden nach dem Reichthum seiner Gnade, die uns reichlich widerfahren ist durch allerlei Weisheit und Klugheit. Auch hat er uns kundgethan das Geheimniss seines Willens, damit es in der Fülle der Aeonen gepredigt würde, auf dass alle Dinge unter Ein Haupt

in Christus zusammengefasst würden, sei es im Himmel oder auf Erden durch ihn selbst (Eph. 1, 3—10). Darum bitte ich den Vater der Herrlichkeit, dass er eure Augen zum Verständniss erleuchte, dass ihr erkennen möchtet, welches der Reichthum seines Erbes an den Heiligen sei, und die überschwängliche Grösse der Kraft, die er an uns gewirkt hat in Christo, indem er ihn von den Todten auferweckte und zu seiner Rechten in den Himmel setzte und ihn über alle Fürstenthümer, Gewalten, Mächte und Herrschaften nicht allein in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt, erhob und alle Dinge unter seine Füsse gethan und ihn zum Haupte gesetzt hat über Alles, was sein Leib ist, nämlich die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllet (Eph. 1, 15—23). Ihr, die ihr in Christo seid, seid nahe geworden durch das Blut Christi; denn er ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, indem er durch seinen Leib das Gesetz wegnahm, auf dass er aus zweien Einen neuen Menschen in ihm selber schaffte und beide mit Gott versöhnte in Einem Leibe durch seinen Kreuzestod, und hat die Feindschaft, das Gesetz getödtet durch sich selbst, und hat im Evangelium den Frieden verkündigt Euch, die ihr ferne waret, und denen, die nahe waren; denn durch ihn haben wir alle beide den Zugang zum Vater. So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen, erbaut auf den Grund der Apostel und der Propheten, dessen Eckstein Jesus Christus ist, auf welchem der ganze Bau in einander gefügt ist und wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn, auf welchem auch ihr miterbaut seid zu einer Behausung Gottes im Geist (2, 13—22). Mir ist die Gnade gegeben zu verkündigen den unerforschlichen Reichthum Christi und Jedermann zu unterweisen in der Gemeinschaft des Geheimnisses, das von den Aeonen her in Gott verborgen gewesen ist, der alle Dinge geschaffen hat durch Christum, auf dass jetzt den Fürstenthümern und Herrschaften im Himmel kund würde die mannigfaltige Weisheit Gottes, die er nach dem Vorsatze von den Aeonen her an der Gemeinde in Christo Jesu bewiesen hat. Darum bitte ich den Vater der Herrlichkeit, dass er euch Kraft gebe, stark zu werden durch seinen Geist am inwendigen Menschen und Christum wohnen zu lassen durch den Glauben in euern Herzen und durch die Liebe eingewurzelt und gegründet zu werden, auf dass ihr begreifen mö-

get mit allen Heiligen, welches da sei die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe, auch erkennen möget, dass Christum lieb haben viel besser ist, denn Alles Wissen, auf dass ihr erfüllet werdet mit allerlei Fülle Gottes (3, 8—19). Einem Jeglichen unter uns ist die Gnade gegeben nach dem Maass der Gabe Christi. Darum ist er aufgefahren in die Höhe und hat das Gefängniss gefangen geführt; dass er aber aufgefahren ist, was ist es, als dass er zuvor ist hinunter gefahren in die untersten Oerter der Erde? Der hinuntergefahren ist, der ist derselbige, der aufgefahren ist über alle Himmel, auf dass er Alles erfüllete. Und er hat Etliche zu Aposteln, Etliche zu Propheten, Etliche zu Evangelisten, Etliche zu Hirten und Lehrern gesetzt, damit die Heiligen zum Werk des Amtes zugerichtet werden, wodurch der Leib Christi erbaut werden soll, bis dass wir alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniss des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei in dem Maasse des vollkommenen Alters Christi. Darum lasset uns wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, nämlich an Christus, aus welchem der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am andern hängt (4, 5—16). Denn Christus hat geliebt die Gemeinde, deren Haupt er ist, als seines Weibes Heiland, und hat sich selbst für sie gegeben, auf dass er sie heiligte, und hat sie gereinigt durch das Wasserbad im Wort, auf dass er sie sich selber darstellte als eine Gemeinde, die herrlich sei und keinen Flecken oder Runzel habe, sondern heilig sei und unsträflich. Das Geheimniss ist gross, das ich sage von Christus und der Gemeinde (5, 22—32).

Für die kritische Würdigung beider Briefe und ihre geschichtliche Stellung im nachapostolischen Zeitalter sind noch folgende Momente von Bedeutung: 1. Unpaulinisch ist im Kolosserbrief die kosmische Ausdehnung des Erlösungswerkes Christi (1, 20); 2. die hervorragende Stellung, welche die Geister- (Aeonen-) Welt in den Speculationen des Briefs einnimmt; 3. die eigenthümliche, mit dem Gnosticismus verwandte Christologie des Briefs, indem die Fülle der Gottheit Christo inwohnend gedacht (2, 9) und Christus in das engste Verhältniss zur Welt gesetzt wird (1, 16 f.); 4. die Irrlehrer des Briefs sind gnostisch-ebionitisch:, ihre Engellehre und Engelverehrung (2, 18) trat der Würde Christi zu nahe (2, 19) und haben wohl diese Irrlehrer, gleich den Judenchristen des Hebräerbriefs, Christum

in Eine Klasse mit den Engeln gesetzt und die versöhnende Kraft des Todes Christi geläugnet (2, 20. 21); sie hielten an der Beschneidung, beobachteten jüdische Feste, Neumonde und Sabbathe (2, 11. 16), hegten asketische Grundsätze in Bezug auf den Fleisch- und Weingenuss (2, 16) und scheinen die Ehe verworfen zu haben (2, 21). Alles diess fasst unser Brief unter dem Namen *ἐθελοθρεσκεία* (2, 23) zusammen, worunter nichts anders, als eine besonders als *ἀφειδία τοῦ σώματος* (2, 23) sich bethätigende willkürliche Askese verstanden sein kann. 5. Unpaulinisch und zum Judenchristenthum hinneigend ist es ferner, wenn im Kolosserbrief die Rechtfertigung durch den Glauben und der Gegensatz von Glauben und Werken, noch mehr wie im Hebräerbrief (11, 7) zurück- und dagegen die Liebe als *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* (3, 14) und mit ihr die guten Werke (1, 10) in den Vordergrund tritt. 6. Eigenthümlich und vom paulinischen Standpunkt abweichend ist der Nachdruck, der auf die *ἐπίγνωσις* (auch als *σοφία* oder *σύνεσις* bezeichnet) gelegt wird (1, 9. 10. 28. 2, 2. 3. 3, 10. 16. 4, 5); 7. der Brief dringt auf die Losreissung vom Alten, auf die Erfassung des Christenthums in seiner Wesentlichkeit und Selbstständigkeit, Alles wegwerfend, was nicht *κατὰ Χριστὸν* ist (2, 8. 17. 19. 3, 11); die paulinische Universalität des Christenthums kommt jetzt wieder zu ihrem vollen Rechte (3, 11).

Die dogmatische Eigenthümlichkeit des Kolosserbriefs ist im Epheserbrief noch weiter entwickelt. Ausser den gnostischen Elementen treten auch noch montanistische Züge deutlich und eine reifere kirchliche Anschauung hervor (4, 13); auf unpaulinische Weise wird nicht die subjectiv-anthropologische, sondern die objectiv-göttliche Seite der Gnade geltend gemacht (Eph. 2, 8. 9), der Glaube mit den Werken zusammengestellt (2, 10). Auf gnostische Einflüsse führen die Stellen 1, 10. 22. 23. 2, 2. 14. 3, 19 ff. 4, 8. 12 ff. 5, 23 f. 32. 6, 19. Christus tritt an die Spitze der Regionen der Geisterwelt; seine Thätigkeit ist als eine Himmel und Erde umfassende, wieder herstellende, zurückführende, einigende aufgefasst, deren Endzweck ist, alle Dinge unter Ein Haupt zu fassen und zu ihm selbst zu versöhnen; Christus wird als die göttliche Fülle gefasst, womit auch die Kirche erfüllt werden soll, die darum in geheimnissvoller Weise als die mit Christus verbundene Gattin und als der Leib Christi gedacht wird. Jene Alles umfassende und erfüllende

Thätigkeit Christi schliesst zugleich die Idee der Höllenfahrt in sich. Von montanistischen Anklängen begegnen uns im Epheserbriefe besonders (1, 14. 17. 2, 11—20. 3, 5. 4, 3 ff. 13 f.) die christliche Prophetie, als Fortsetzung des Apostolats, die Idee des reifen Mannesalters der ganzen Kirche, die ihr unmündiges Jugendalter hinter sich habe; die Vereinigung der Juden und Heiden zu Einer heiligen und fleckenlosen Kirche; die Idee des Paraklet, als des heiligen Geistes der Weisheit und Offenbarung; die Verbindung des heiligen Geistes und seiner Gnadengaben mit der Erhöhung Christi; der Nachdruck, der auf die Einheit des Glaubens gelegt und womit die Eine Kirche hervorgehoben wird.

Indem somit der Kolosser- und Epheserbrief einer Zeit angehören, in welcher die Parteien der Juden- und Heidenchristen noch in einem gewissen Gegensatze zu einander standen, aus dessen Aufhebung und Ausgleichung erst die Einheit der christlichen Kirche hervorgehen konnte, versetzen sie uns in den gährenden Entwickelungsprozess der erst werdenden katholischen Kirche, in die ersten Decennien des zweiten christlichen Jahrhunderts, und stellen den Uebergang in die Zeit dar, in welcher das vierte Evangelium entstand, das alle diese gährenden neuen Elemente zu versöhnter Einheit in höherer Ausbildung zusammenschliesst.

In demselben Kreis von Ideen und Anschauungen, wie die beiden Briefe an die Kolosser und Epheser, bewegt sich auch der Brief an die Philipper. In der macedonischen Stadt Philippi hatte Paulus zuerst in Macedonien das Evangelium gepredigt (Apostelg. 16, 12 ff.) und war auf seiner zweiten Reise abermals dorthin gekommen (Apostelg. 20, 2. 6). An diese Gemeinde zu Philippi findet sich nun unter dem Namen des Paulus ein Sendschreiben, welches nach einigen Ansichten zwar von Korinth, nach Andern von Cäsarea aus vom Apostel geschrieben sein könnte, dessen Beziehungen (1, 7. 12—14. 20. 2, 17. 4, 22) jedoch mit der Unterschrift offenbar auf die römische Gefangenschaft des Apostels und zwar (nach 1, 12 ff. 2, 26 ff.) in die spätere Zeit derselben, führen und die Veranlassung des Schreibens so vermitteln, dass Epaphroditus mit einer Geldunterstützung an Paulus nach Rom gesandt worden sei (4, 10. 18. 2, 25), durch welchen Paulus erfreuliche Nachrichten von dem Zustande der Gemeinde erhalten hätte, von welcher er in dem

durch den zurückkehrenden Epaphroditus abgesandten Schreiben so viel Gutes zu sagen weiss und der er so viel erzeigt (1, 3—8. 4, 1. 10—18); nur dass die Gemeinde an geistlichem Stolz und Zwietracht litt (1, 27 — 2, 16. 4, 2). Der **Inhalt** des Schreibens ist: 1. Eingang (1, 3—11); 2. Nachrichten über seine Lage in Rom (1, 12—26); 3. Ermahnung zur Eintracht und Demuth (1, 27 — 2, 16); 4. fernere Nachrichten von ihm (2, 17—30); 5. unter Hinweisung auf seine judenchristlichen Gegner eine Ermahnung zur himmlischen Gesinnung (3, 1 — 4, 1); 6. andere Zusprachen an gewisse Personen (4, 2—9); 7. Dank für die erhaltene Geldunterstützung (4, 10—20); 8. Grüsse (4, 21—23). Der Brief wird von Polycarp, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian als ächt-paulinisch angeführt und war bis auf die neueste Zeit unangetastet geblieben, bis die Tübinger Kritik gewichtige Zweifelsgründe an dessen Aechtheit erhob.

Diese Gründe sind im Wesentlichen folgende: 1. der Brief trägt Spuren von Nachahmung (3, 1 ff. vgl. mit 2. Kor. 11, 13. 18. 21 f.) und leidet an Mangel an Zusammenhang, an Wiederholungen, abgebrochener Darstellung; 2. er entbehrt eines eigentlichen leitenden Grundgedankens, wie ihn die ächten paulinischen Briefe alle haben; 3. die polemische Rücksicht auf Gegner ist ganz unklar und unbestimmt und mit Gewalt herbeigezogen (3, 2. 18); 4. die geschichtliche Veranlassung des Schreibens (4, 15 f.) ist unmotivirt; 5. die Absichtlichkeit, mit welcher der Apostel von seiner Person und seinen Lebensverhältnissen redet, ist des Paulus unwürdig; 6. die beiden räthselhaften Frauennamen (4, 2 f.: die Euodia ermahne ich und die Syntyche ermahne ich, dass sie Eines Sinnes seien in dem Herrn; ja ich bitte dich, mein treuer Geselle, stehe ihnen bei, die sammt mir um des Evangeliums willen gekämpft haben) können dem ganzen Zusammenhange nach nicht wohl für historische Individuen gelten und scheinen typische Parteinamen zur Bezeichnung der judenchristlichen (Euodia) und heidenchristlichen (Syntyche) Partei zu sein, und der treue Geselle (*σύζυγος γνήσιος*) scheint auf den Petrus zu gehen, um den Zweck einer gewünschten Vereinigung der beiden Parteien auch durch brüderliche Zusammenstellung ihrer beiden Häupter anzudeuten. 7. Auf ebendieselbe Tendenz weist auch die Benutzung der dem nachapostolischen Zeitalter angehörenden Clemenssage, welche in Verbindung mit

dem, was sonst (1, 12 ff.) von den günstigen Wirkungen der Gefangenschaft des Apostels vorkommt, ein Licht auf die Zeitverhältnisse des der römischen Kirche angehörigen Verfassers wirft. Der römische Clemens tritt nämlich in der christlichen Ueberlieferung des nachapostolischen Zeitalters als Vermittler zwischen Juden- und Heidenchristen auf; ursprünglich Schüler und Genosse des Petrus (wenn nicht auch dieser Zug ein Gebilde der Sage ist) wurde dieser Clemens, der ein geborner Heide war, allmählich der Mittelpunkt eines Sagenkreises und wurde als ein Verwandter des kaiserlichen Hauses, als Anverwandter des Tiberius, angesehen, ein Zug in der Sage, wozu wahrscheinlich ein späterer Clemens, der als Oheim des Kaisers Domitian im vorletzten Jahrzehend des ersten Jahrhunderts um seines christlichen Bekenntnisses willen zum Tode verurtheilt wurde, die Veranlassung bot. Dieser ächte Petrusjünger (nach der Sage) wird 4, 3 nicht ohne Absicht dem Paulus zur Seite gestellt, um durch dieses (ungeschichtliche) Band zwischen den beiden Hauptaposteln die getrennten Parteien einander anzunähern. Damit hängt 8. der deutlich erkennbare Zweck (2, 17—30, die geflissentliche Hervorhebung der Person und israelitischen Herkunft des Heidenapostels) einer Apologie des Apostels Paulus zusammen, dessen Rechtfertigungslehre (3, 12—16) in einer Weise vertheidigt wird, die den nachapostolischen Standpunkt verräth, indem hier nicht mehr der Gegensatz des Glaubens und der Werke hervortritt, sondern der Gegensatz der sittlichen Hingebung an ein höheres Prinzip und der verdienstlosen, mit sich selbst befriedigten, auf nationale Vorzüge sich stützenden äussern Gesetzlichkeit; sowie ferner (3, 2—10) gegen die ἔργα kein Wort gesagt, sondern nur die eigne, äusserliche, ungeistige, nicht die sittlich-innerliche Hingebung an Gott in sich schliessende Gesetzesgerechtigkeit zurückgewiesen wird; während nach dem Standpunkt des Philipperbriefs, von der paulinischen Ansicht abweichend, die Glaubensgerechtigkeit darin besteht, dass der Mensch einerseits Christo die Kraft zutraut, ihm zur Auferweckung zu verhelfen, andererseits sich aus der Person und Geschichte Christi abstrahirt, dass wie bei Christus (2, 9), so auch beim Gläubigen die Auferstehung durch die Ergebung in Leiden und Tod bedingt ist, indem derselbe Leiden und Tod Christi praktisch in sich selbst wiederholt. 9. Endlich berührt sich der Philipperbrief mit dem Kolosser- und Epheserbrief durch

gnostische Ideen und selbst einen Anklang an Doketismus (2, 6 ff.), wie diess aus folgender Uebersicht der dogmatischen Grundgedanken des Briefes sich ergibt.

Ein Jeglicher sei gesinnet, wie Christus auch war, welcher, obwohl er in göttlicher Gestalt war, es nicht zum Gegenstande des Raubes machen zu müssen glaubte, Gott gleich zu sein, sondern entäusserte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an und ward einem andern Menschen ähnlich und an Geberden wie ein Mensch erfunden; er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz; darum hat ihn auch Gott erhöhet und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind (2, 2—11). Nach der überschwänglichen Erkenntniss Jesu Christi, meines Herrn, habe ich nicht meine eigne Gerechtigkeit, die aus dem Gesetze, sondern die aus dem Glauben an Christum kommt, nämlich ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, dass ich seinem Tode ähnlich werde, damit ich entgegenkomme zur Auferstehung der Todten. Diesem Ziele jage ich nach, als dem Kleinode, welches die himmlische Berufung Gottes in Christo Jesu vorhält. Denn unser Wandel ist im Himmel, von woher wir auch auf den Heiland Jesum Christum warten, welcher unsern vergänglichen Leib verklären wird, dass er ähnlich wird seinem verklärten Leibe, nach der Wirkung, durch welche er sich alle Dinge unterthänig machen kann. Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Jesum Christum (3, 6—14. 20. 21. 4, 13).

§. 41.

Der erste Brief des Petrus und der Brief des Jakobus*)

Hatte uns bereits der Philipperbrief auf den Boden der römischen Kirche versetzt, so ist dasselbe bei zwei um dieselbe

*) Seit dem vierten Jahrhundert hat man in der Kirche unter dem Namen der katholischen Briefe die im Neutestamentlichen Kanon befindlichen nicht von Paulus verfassten und ihm nicht zugeschriebenen Briefe als eine besondere Sammlung zusammengefasst. Der Sinn dieser Bezeichnung ist ungewiss. Die Ansicht, dass sie so viel als enkyklische Briefe (Rundschreiben) bedeuteten, passt nicht auf alle; doch scheint die Bezeichnung katholischer d. h. allgemeiner Lehr-

Zeit, wie dieser, entstandenen Briefen der Fall, von denen der eine dem Petrus, der andere dem Jakobus von der kirchlichen Ueberlieferung beigelegt wird. Die römische Kirche bewegte sich damals auf einem Boden, auf welchem zwar das judenchristliche Element vorherrschend war, doch aber auch dem paulinischen insoweit Rechnung getragen wurde, als es mit jenem in Einklang zu bringen war; Rom hatte den Standpunkt der Katholicität, des Strebens nach einer Vereinigung aller Gegensätze und aller apostolischen Autoritäten, am Ersten erreicht. Aus dem Interesse, diesen Standpunkt auszusprechen, erklärt sich die Entstehung der in dieser Zeit aus der römischen Kirche hervorgegangenen Schriften, welche, wie diess bereits vom Philipperbrief geschah, sich vom judenchristlichen Boden aus des Paulus annahmen, denselben in Schutz nahmen gegen einseitige Angriffe und den Petrus und Paulus in Uebereinstimmung mit einander auftreten lassen, um auf diesem Wege das petropaulinische Christenthum als das allein wahre und gültige darzustellen und die Einheit des Glaubens und der Werke auch auf Paulus selbst anzuwenden. Diess ist die gemeinsame Tendenz der beiden dem Petrus und Jakobus in den Mund gelegten Briefe.

Was nun den sogenannten ersten Brief des Petrus angeht, so scheint derselbe in der Stelle (Kap. 5, 13 (wo unter Babylon wahrscheinlich Rom zu verstehen ist) die Sage von einer Anwesenheit des Petrus in Rom vorauszusetzen, die aber alles historischen Halts entbehrt. Der Verfasser des Briefs bezeichnet sich als den Apostel Petrus (1, 1. 5, 1), und die Zeugnisse der wichtigsten Kirchenväter bis auf Eusebius, der den Brief zu den allgemein anerkannten Schriften zählt, erwähnen denselben als einen wirklich von Petrus verfassten. Der Inhalt des Schreibens ist im Allgemeinen dieser: Eingang, mit Dank-

briefe wirklich ursprünglich (bei Clemens von Alexandrien und Origenes) bei einigen der hierher gerechneten Briefe einen derartigen Sinn gehabt zu haben; und später wurde dann die Benennung auf alle nichtpaulinische Briefe ausgedehnt, sozwar, dass man theils allgemein in kirchlichem Gebrauch geltende, theils allgemein als kanonisch anerkannte (nichtpaulinische) Briefe darunter verstand. Da keiner derselben der paulinischen Richtung angehört, so können sie auch in dem Sinne katholisch heissen, als sie in die katholische Richtung des nachapostolischen Zeitalters eingehen und auch zum Theil später in kirchlichen Gebrauch gekommen sind.

sagungen für die göttlichen Heilswohlthaten, an denen die Leser Theil haben (1, 3—12); allgemeine Ermahnungen zur christlichen Hoffnung, zum Gehorsam und zur Heiligkeit, zur Bruderliebe, zum Wachsthum im neuen Leben, zum lebendigen Anschluss an die Geistesgemeinschaft mit Christus (1, 13 — 2, 10); besondere Ermahnungen zu einem guten Wandel unter den Heiden (2, 11 f.), zum Gehorsam gegen die Obrigkeit (2, 13—17), an die Sklaven zum Gehorsam gegen ihren Herrn (2, 18—25), an die Eheweiber und Ehemänner (3, 1—7), allgemeine Ermahnung (3, 8—12), Ermahnung zu einem christlichen Verhalten dem Argwohn und der Feindseligkeit der Heiden gegenüber (3, 13 — 4, 19), Ermahnung an die Aeltesten der Gemeinde zur rechten Führung ihres Amtes (5, 1—4), an die Jüngern zur Unterordnung und Demuth (5, 5); Schlussermahnung an Alle (5, 6—9) und Segenswunsch (5, 10 f.).

Dass dieser Brief nicht von Petrus verfasst sein kann, ergibt sich aus folgenden Gründen: 1. es fehlt dem Brief jede bestimmte, in individueller Situation und concreten Verhältnissen begründete Veranlassung, aus der seine Abfassung motivirt wäre, und waren die angeredeten Gemeinden dem Verfasser des Briefs ganz fremd, da die darin vorausgesetzten kirchlichen Verhältnisse und Zustände auf jede gefährdete äussere Lage der Christen der ersten Jahrhunderte passen; ebensowenig weiss der vermeintliche Petrus von sich selbst etwas Bestimmteres zu sagen, was um so befremdlicher ist, als die Gemeinden, an welche der Brief gerichtet ist, vorzugsweise, wenn auch nicht ausschliesslich heidenchristliche, doch paulinische und gemischte waren. 2. Vergebens sucht man in diesem Briefe die bestimmte geschichtliche Eigenthümlichkeit des apostolischen Hauptes der Judenchristen des apostolischen Zeitalters, vergebens den dogmatisch ausgeprägten Charakter des Petrus; vielmehr finden sich in dem Brief nicht bloss Reminiscenzen an paulinische Briefe, sondern auch geradezu eine grosse Verwandtschaft mit paulinischem Lehrbegriff und Lehrsprache und eine ziemlich unsichere Handhabung der vorgetragenen Gedanken; eine solche Abhängigkeit von Paulus muss uns aber in hohem Grade befremden. Ausser dem compilatorischen Charakter des Briefs charakterisirt sich derselbe auch durch seine Planlosigkeit, durch den Mangel innern gedankenmässigen Zusammenhangs und einer das Ganze beherrschenden Grundidee. 3. Die Verwandtschaft des Briefs mit dem

Epheser- und Kolosserbrief weist auf die Zeit, da letztere schon in kirchlichem Gebrauch waren, also ebenfalls auf eine Abfassung im nachapostolischen Zeitalter. 4. Die Christenverfolgung, welche der Brief (2, 12. 3, 13 ff. 4, 14) voraussetzt, kann schwerlich ohne Zwang und Willkür auf die neronische Verfolgung bezogen werden, da in der (überdiess wahrscheinlich nicht über Rom hinausgegangenen) neronischen Verfolgung die römischen Christen vorgeblich wegen ihrer Theilnahme an einer Brandstiftung verfolgt wurden, während sie nach unserm Brief als Christen und wegen ihres allgemeinen Verhaltens gedrückt wurden. Ausserdem war die neronische Verfolgnng ein tumultuarischer Act der Volksjustiz, während unser Brief eine bürgerliche, rechtlich-formelle Untersuchung gegen die Christen als Christen voraussetzt (3, 15. 2, 13—15), von welcher sich erst seit Trajan's Zeit, wie sich aus dem Schreiben des Plinius an denselben ergibt, eine Spur findet. In dem plinianischen Schreiben und der kaiserlichen Antwort darauf begegnet uns genau die Situation der kleinasiatischen Christenheit, die unser Brief voraussetzt und auf die er sich mit seinen Tröstungen bezieht, so dass also derselbe sich als erst während oder nach der trajanischen Verfolgung geschrieben zu erkennen gibt. 5. Der am Schlusse des Briefs (5, 13) enthaltene Gruss: *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου* spricht nach dem klaren exegetischen Augenschein für eine Beziehung auf die dortige Gemeinde; da nun aber Pausanias und Strabo einstimmig versichern, dass zu jener Zeit die Stadt Babylon nur noch eine Mauerruine und Einöde gewesen, so haben schon die Alten unter Babylon vielmehr Rom verstanden, wie ja bereits in der Apokalypse (14, 8) unter Babylon, der grossen götzendienerischen Stadt nichts anders, als Rom verstanden wird. Hiernach ist auch unser Brief von Rom aus, welches, weil es Christen verfolgt, Babylon ist (Apokal. 16, 19), datirt und setzt die kirchliche Ueberlieferung von der Anwesenheit des Petrus in Rom voraus. 7. Auf eine bereits über die Einfachheit des apostolischen Zeitalters hinausliegende Ausbildung der kirchlichen Verfassungsverhältnisse weisen auch die Stellen 4, 15 und 5, 2 ff. deutlich hin.

Fällt somit der Brief in die Zeit der trajanischen Christenverfolgung oder kurz nachher, etwa in das dritte Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts, so erklärt sich die Tendenz des

Schreibens ganz einfach und natürlich: Rom wollte von seinem petro-paulinischen, dogmatisch-irenischen Standpunkt aus den in Pontus, Galatien, Kappadocien, Bithynien und Kleinasien zerstreuten Judenchristen Alles dasjenige an's Herz legen, wozu es sich durch ihre eben vorhandenen innern und äussern Verhältnisse veranlasst sah. Zunächst war hervorzuheben, dass der Glaube an die Wahrheit und beseligende Kraft des Christenthums sich ebensosehr auf die Person, das Vorbild und den Versöhnungstod Christi, als auf das Alte Testament gründet, in welchem die Propheten von Christus und dem wahren heiligen Volke Gottes geweissagt haben. Darum wird auch das Vorbild und Leiden Christi ganz mit Alttestamentlichen Bildern und Prophetenstellen geschildert und die Bedeutung der göttlichen Gnade, unter Ausschluss der paulinischen Rechtfertigungslehre, darin gefunden, dass sie die Erlösung aus dem heidnischen Lebensprinzip sei, für welche der Tod Christi der Kaufpreis ist, der mit der Gewissheit der Seligkeit (2, 6) zugleich die Nothwendigkeit der Heiligung und geistigen Opferung (2, 5. 9. 1, 14 ff.) in sich schliesst. Von diesem wesentlich judenchristlichen, an den Hebräerbrief sich anschliessenden Standpunkt aus nimmt aber der Verfasser, um dem paulinisch gesinnten Theil unter seinen Lesern gerecht zu werden, aus paulinischen Briefen mancherlei Elemente auf, die er seinem praktischen Zwecke gemäss modificirt und durch die Autorität des Petrus bestätigt (5, 12), sozwar, dass er das specifisch Paulinische, die Rechtfertigung aus dem Glauben und die Aufhebung des Gesetzes, bei Seite liegen lässt, um eben die Judenchristen mit den Paulinern zu versöhnen. Die Autorität und der Name des Petrus wird vom Verfasser desshalb gewählt, weil er sich seines wesentlich vom Judenchristenthum ausgegangenen Standpunkts bewusst ist; durch den Pauliner Silvanos, den der Verfasser (5, 12) seinen treuen Bruder nennt, lässt er dem Paulinismus (freilich nicht mehr dem ursprünglichen) ein Rechtgläubigkeitszeugniss ausstellen.

Der Lehrgehalt des Briefs concentrirt sich nun wesentlich in folgenden Sätzen: Der Vater unsers Herrn Jesu Christi hat uns nach seiner grossen Barmherzigkeit wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten, zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das behalten wird im Himmel für euch, die ihr aus Gottes Macht durch den Glauben zur Seligkeit bewahrt wer-

det, die in der letzten Zeit geoffenbart werden soll (1, 3—6) und nach welcher die Propheten gesucht und geforscht haben, die von der zukünftigen Gnade auf euch geweissagt haben aus dem Geiste Christi, der in ihnen war und zuvor bezeugt hat die Leiden, die in Christo sind und die Herrlichkeit, die darnach kommen sollte, denn sie haben es nicht ihnen selbst, sondern uns dargethan (1, 10—12). Darum setzet eure Hoffnung ganz auf die Gnade, die euch angeboten wird durch die Offenbarung Jesu Christi, und nach dem, der euch berufen hat und heilig ist, seid auch ihr heilig in allem euerm Wandel, und wisset, dass ihr nicht mit vergänglichem Gold oder Silber erlöst seid von euerm eiteln Wandel nach der Väter Weise, sondern mit dem theuern Blute Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes, der zuvor versehen ist, ehe der Welt Grund gelegt war, aber in den letzten Zeiten um euretwillen geoffenbart, die ihr durch ihn glaubet an Gott, der ihn auferweckt hat von den Todten und hat ihn verherrlicht, auf dass ihr Glauben und Hoffnung zu Gott haben möchtet, als solche, die wiedergeboren sind nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Saamen, nämlich aus dem lebendigen Worte Gottes, das da ewiglich bleibet (1, 13—23). Ihr seid zum Herrn gekommen als zu dem lebendigen Stein, welcher von den Menschen verworfen, aber bei Gott auserwählt ist. Und auch ihr, als die lebendigen Steine, bauet euch zum geistlichen Hause und zum heiligen Priesterthum, um geistliche Opfer zu opfern, die Gott angenehm sind durch Jesum Christum. Euch als den Gläubigen ist er ein köstlicher Eckstein, den Ungläubigen aber ein Stein des Anstosses und ein Fels des Aergernisses geworden. Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk des Eigenthums, um die Tugenden Dessen zu verkündigen, der euch von der Finsterniss zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat, die ihr früher nicht ein Volk waret, nun aber Gottes Volk seid, und früher nicht in Gnaden waret, nun aber in Gnaden seid (2, 4—10). Denn Christus hat gelitten für uns und uns ein Vorbild gelassen, dass ihr sollt nachfolgen seinen Fusstapfen, welcher keine Sünde gethan hat, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden worden, welcher nicht wieder schalt, da er gescholten ward, und nicht drohete, da er litt, sondern es dem anheimstellte, der da recht richtet; welcher unsere Sünden selbst geopfert hat an seinem Leibe auf dem Holze, auf dass wir der

Sünde abgestorben, nunmehr der Gerechtigkeit leben, und welcher getödtet ist nach dem Fleische, aber lebendig gemacht nach dem Geiste. In diesem ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängniss, die etwa nicht glaubten in frühern Tagen und ist zur Rechten Gottes in den Himmel gefahren und sind ihm unterthan die Engel und die Gewaltigen und die Kräfte. Dazu aber ist auch den Todten das Evangelium verkündigt, auf dass sie gerichtet werden nach dem Menschen am Fleisch, aber im Geiste Gotte leben (2, 21—24. 3, 18—22). Es ist aber nahe gekommen das Ende aller Dinge (4, 7); lasset euch die Hitze, die euch begegnet damit ihr versucht werdet, nicht befremden, sondern freuet euch, dass ihr mit Christo leidet, um zur Zeit der Offenbarung seiner Herrlichkeit Freude und Wonne zu haben (4, 12 f.). Denn es ist Zeit, dass das Gericht am Hause Gottes anfange (4, 17), denn der Widersacher, der Satan, gehet umher, wie ein brüllender Löwe, und suchet, welchen er verschlinge; dem widerstehet fest im Glauben und wisset, dass eben dieselben Leiden über eure Brüder in der Welt ergehen (5, 8. 9).

An den ersten Brief Petri schliesst sich der Brief des Jakobus an, welcher ebenfalls aus judenchristlichen der römischen Kirche hervorgegangen ist, der Abfassungszeit nach aber etwas später, als der erste Brief Petri, fällt, da der Verfasser nicht bloss diesen, sondern auch den Hebräerbrief gekannt und benutzt hat. Der Verfasser dieses Briefs nennt sich selbst (1, 1) Jakobus, Gottes und Christi Knecht. Schon die alte Kirche hat unter diesem Jakobus nicht den Apostel dieses Namens, sondern den Bruder des Herrn verstanden, welchen seine Zeitgenossen den Gerechten nannten und welcher in der Gemeinde zu Jerusalem (Gal. 1, 19. 2, 9. Apostelg. 12, 17. 15, 13. 21, 18 ff.) in hohem Ansehen stand, bis er den Märtyrertod starb. Der unter seinem Namen überlieferte Brief ist nach der Ueberschrift „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung" (1, 1), d. h. an alle Judenchristen ausserhalb Palästina's geschrieben, von denen jedoch so gesprochen wird, als ob sie eigne Gemeinden für sich bildeten, sich in einer besondern Lage befänden, an gewissen Gebrechen litten (2, 1—7. 3, 1. 13 f. 4, 1 ff. 13 ff. 5, 14). In plan- und ordnungsloser, von einem Gegenstande zum andern übergehender Darstellung, beginnt der Verfasser mit einer Ermahnungsrede an seine Leser (1, 2—18), welche weiterhin

dazu übergeht, dass sich dieselben das Wort Gottes, als das Wort der Wahrheit immer mehr aneignen und dasselbe nicht bloss hören, sondern auch thätig ausüben sollten (1, 19—27). Die Parteilichkeit gegen Arme und für Reiche ist eine Uebertretung des Gesetzes der Liebe, welches die Leser nicht auszuüben vergessen sollen (2, 1 - 13); Widerlegung der Meinung, als ob man durch den Glauben, ohne wohlthätig zu sein, gerechtfertigt werden könne (2, 14—26); man soll seine Weisheit durch Sanftmuth, nicht durch Streitsucht zu beweisen suchen (3, 1—18); sittliche Rügen, Warnungen und Mahnungen (4, 1—17). Drohung an die Reichen (5, 1—6) und Trost der leidenden Christen zur Geduld bis zur Zukunft des Herrn (5, 7—11); Abmahnung vor dem Schwören, Empfehlung des Gebets (5, 13—18); Wichtigkeit der Errettung eines Bruders vom Irrthum (5, 19 f.).

Dem Briefe fehlt alle bestimmte, charaktervolle Individualität, wie man sie von dem hochangesehenen Vorsteher der Muttergemeinde, wie ihn das Alterthum (Hegesipp) schildert, erwarten durfte; ebenso findet sich in dem Briefe keine bestimmte Veranlassung, welche dessen Abfassung motiviren könnte, vielmehr erscheint das Ganze nur als eine in Briefform eingekleidete Abhandlung, womit denn allerdings die in alle Welt zerstreuten Leser, an die sich der Verfasser wendet, zusammenstimmen. Die äussere kirchliche Bezeugung des Briefs ist für dessen Aechtheit nicht günstig: Eusebius erwähnt ausdrücklich, dass Zweifel gegen denselben obwalteten und er zu den Antilegomena gehörte; und Hieronymus führt an, es sei von Vielen behauptet, ein Anderer habe ihn unter dem Namen des Jakobus geschrieben. Irenäus kennt ihn, ohne ihn jedoch als eine kanonische Schrift zu erwähnen. Origenes erwähnt ihn, indem er dabei Zweifel an seiner Aechtheit äussert; Theodor von Mopsueste verwarf ihn geradezu. Gleichwohl fand er im vierten Jahrhundert Anerkennung und auch im Abendlande Aufnahme in den Kanon. Uebrigens wurde er in die Peschito aufgenommen und durch Ephräm den Syrer anerkannt. Der Lehrgehalt des Briefs entspricht durchaus nicht dem Judenchristenthum des apostolischen Zeitalters, trotz der Polemik gegen das paulinische Christenthum; ebenso weisen die im Brief vorausgesetzten kirchlichen Verhältnisse auf die nachapostolische Zeit, wo der ursprüngliche Ebionitismus schon zur Secte herabzusinken drohte

(2, 7); und der Verfasser hat ausser den paulinischen Briefen auch den Hebräerbrief gekannt und benutzt.

Als Judenchristen charakterisirt sich der Verfasser durch den Gruss an die zwölf Stämme in der Zerstreuung, d. h. an die über die ganze römische Welt zerstreuten Judenchristen, durch das Beibehalten des altjüdischen Namens Synagoge zur Bezeichnung der christlichen Versammlungsörter (2, 2) in einer Zeit, wo regelmässig organisirte christliche Gemeinden vorausgesetzt werden (5, 14), und durch den ganzen dogmatischen oder vielmehr ethisch-praktischen Gehalt des Briefs. Das Evangelium ist ihm das ächte und vollendete Gesetz (1, 25. 2, 8—12. 4, 11 ff.), der wahre Christ der Thäter und Vollbringer des Gesetzes (2, 8 ff.) und der Werke des guten Wandels (3, 13. 17); die Wohlthätigkeit ist der wahre Gottesdienst (1, 27), die Nächstenliebe das königliche Gesetz (2, 8). Statt auf das (5, 10) so nahe liegende Vorbild des Erlösers hinzuweisen, wird auf Alttestamentliche Vorbilder gewiesen, und die unterscheidenden eigenthümlichen Grundlehren des Christenthums werden ganz bei Seite gesetzt. Judenchristlich ist ferner die abstracte Gegenüberstellung von jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehen (5, 1 ff.), die entschiedene Verwerfung des Reichthums, das Verbot des Eides (5, 12), die hohe Ansicht vom Gebet und dessen Erhörung (5, 15), die Hochstellung der Propheten des Alten Testaments (5, 17); die fleissige Benutzung der Apokryphen. Die Stelle 2, 21 ff. enthält einen directen Widerspruch gegen die paulinische Rechtfertigungslehre als solche, keineswegs bloss gegen ein Missverständniss derselben, wie man in neuern Zeiten von apologetischer Seite die Sache hat wenden wollen. Von diesem Gesichtspunkt einer Polemik gegen den Kern des Paulinismus erklärt sich auch der den ganzen Brief durchziehende polemische Gegensatz gegen die Reichen, denen der todte Glaube eignet, der im Interesse der Armen bekämpft wird (2, 15). Der Verfasser scheint in dem Gegensatz der Armen und Reichen alle übrigen Gemeindeverhältnisse zusammenzufassen und darin den Grundgegensatz der damaligen Kirche zu generalisiren, nämlich den Gegensatz der strengern, werkthätigen Judenchristen (Ebioniten = Armen) einer- und der laxern, verweltlichtern Heidenchristen andrerseits. Erst durch diesen Gesichtspunkt gewinnt, nach Schwegler*),

*) Das nachapostolische Zeitalter. I, 440 f.

der Brief einheitlichen Zusammenhang; die Bestreitung der heidenchristlichen Gemeinschaft nach ihrem Lehrbegriff und ihrem Leben bildet den Grundton des Ganzen, und es stellte sich die heidenchristliche Sache oder die der Reichen dem Verfasser des Briefes nach der einen Seite als paulinische Glaubenslehre, als hochmüthige Begriffsweisheit, als einseitiges Wissen und geschwätzige Streitfertigkeit (3, 1 ff. 13 ff.), nach der andern Seite als Weltlust und Weltliebe, Gewinnsucht, Hochmuth, Lieblosigkeit dar. Und biernach wäre der eigentliche Zweck des Briefs nach der polemischen Seite hin kein anderer, als dieser, die ganze heidenchristliche Richtung, die durch die Gnostiker zum Theil wieder neue Kräfte erhalten hatte und in der Kirche sich wieder in den Vordergrund zu drängen drohte, vom judenchristlichen Standpunkt aus in allen ihren Gestalten und Lebensäusserungen zu bekämpfen.

Daneben freilich tritt in dem Briefe auch die Tendenz der Vermittlung und Ausgleichung des Gegensatzes hervor, und der Verfasser nähert sich bei aller Bestreitung des paulinischen Standpunktes doch auch wieder paulinischer Anschauungsweise. Bei seinem Dringen auf Gesetzeserfüllung hat er keineswegs mehr das positive mosaische Gesetz mit Beschneidung und Sabbathsfeier im Auge, sondern das Christenthum gilt ihm als das verklärte, vollkommene, geistig-sittliche Gesetz der Freiheit, als der λόγος ἀληθείας (1, 8), als Freiheit von allem Ungöttlichen und von der Sünde. Und wenn hieraus hervorgeht, dass der Standpunkt des Jakobusbriefes das Resultat einer an den Paulinismus anknüpfenden und von demselben mitbestimmten Fortbildung des ursprünglichen, bloss gesetzlichen judenchristlichen Bewusstseins ist; so charakterisirt der Ruf zum Frieden, womit sich der Verfasser (3, 13. 17. 18) an die heidenchristliche Partei wendet, vollständig die ganze Situation der geschichtlichen Verhältnisse, aus denen der Brief hervorgewachsen ist.

Die Hauptpunkte des besonders charakteristischen Lehrgehalts sind folgende: Alle gute und vollkommene Gabe kommt von oben herab, vom Vater des Lichts, bei welchem keine Veränderung ist, noch Wechsel des Lichts und der Finsterniss; er hat uns gezeugt nach seinem Willen durch das Wort der Wahrheit, auf dass wir Erstlinge seiner Creaturen wären (1, 17. 18). Seid aber Thäter des Worts und nicht Hörer allein, damit ihr

euch selbst nicht betrüget; denn so Jemand ist ein Hörer des Worts und nicht ein Thäter, der ist einem Manne gleich, der sein leibliches Angesicht im Spiegel schaut und wenn er sich beschauet hat, davon geht und vergisst, wie er gestaltet war. Wer aber durchschauet in das vollkommene Gesetz der Freiheit und darin beharret und nicht ein vergesslicher Hörer, sondern ein Thäter ist, derselbige wird selig in der That (1, 22—25). Ein reiner und unbefleckter Gottesdienst vor Gott, dem Vater, ist der, die Wittwen und Waisen in ihrer Trübsal besuchen und sich von der Welt unbefleckt erhalten (1, 27). Haltet nicht dafür, dass der Glaube an Christum Jesum, unsern Herrn der Herrlichkeit, irgend Ansehen der Person leide. Hat nicht Gott die Armen auf dieser Welt, die am Glauben reich sind, zu Erben des Reichs erwählt, das er verheissen hat denen, die ihn lieben? (2, 1. 5). Wenn ihr das königliche Gesetz vollendet nach der Schrift, die da sagt: liebe deinen Nächsten wie dich selbst, so thut ihr wohl; so ihr aber die Person ansehet, thut ihr Sünde und werdet vom Gesetze als Uebertreter gestraft; denn so Jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an Einem, der ist es ganz schuldig; darum redet und thut als Solche, welche durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen; es wird aber ein unbarmherziges Gericht ergehen über diejenigen, welche nicht Barmherzigkeit gethan haben, und die Barmherzigkeit rühmet sich wider das Gericht (2, 8—13). Was hilft es, so Jemand sagt, er habe den Glauben und hat doch die Werke nicht? Kann auch der Glaube ihn selig machen? Der Glaube, wenn er die Werke nicht hat, ist todt an sich selbst. Du glaubst, dass ein einiger Gott sei, und thust wohl daran; die Teufel glauben es auch und zittern; willst du aber wissen, du leerer Mensch, dass der Glaube ohne Werke todt sei? Ist nicht unser Vater Abraham durch die Werke gerecht worden, da er seinen Sohn Isaak auf dem Altar opferte? Da siehst du, dass der Glaube mitgewirkt hat an seinen Werken, und durch die Werke ist der Glaube vollkommen geworden. So sehet ihr nun, dass der Mensch durch die Werke gerecht wird, nicht durch den Glauben allein, denn gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also ist auch der Glaube ohne Werke todt (2, 14—26).

Dritte Stufe: das nachapostolische Zeitalter vom vierten bis gegen das siebente Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts.

§. 42.

Uebergang.

Der dritten Stufe innerhalb der urchristlichen Entwickelung, soweit sie in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments ihren Ausdruck gefunden hat, gehören diejenigen Bestandtheile an, welche sich durch die Tendenz charakterisiren, die dogmatischen Gegensätze des Judenchristenthums und Paulinismus, wie sie im Gegensatz gegen die immer weiter um sich greifende Richtung des Gnosticismus einer- und die hinter der fortschreitenden Entwickelung des christlichen Geistes zurückbleibenden Richtungen andrerseits in die höhere Einheit der katholischen Kirche aufzulösen. Um die Entstehung der katholischen Kirche aus den religiösen Bildungselementen des zweiten christlichen Jahrhunderts zu begreifen, sind folgende Momente *) festzuhalten:

1. Die theoretischen Voraussetzungen für die Entwickelung der christlichen Katholicität sind in der ganzen Geschichte der dogmatischen Entwickelung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters enthalten, und hatte der Gnosticismus in diesem dogmatischen Entwickelungsprozess das wesentliche Verdienst, die absolute weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums am Entschiedensten geltend gemacht zu haben; die Losschälung des Christenthums vom Judenthum war namentlich das heberrschende Grundstreben des Marcionitismus, und der bleibende Gewinn des gnostischen Zeitalters war eben die für die Entstehung der katholischen Kirche grundwesentliche Einsicht, dass das Christenthum nicht Judaismus, sondern ein neues und selbstständiges Drittes zu Heiden- und Judenthum sei. 2. Als besondere geschichtliche Motive zur Bildung der christlichen Katholicität wirkten mit: a) der seit dem Ende des ersten Jahrhunderts hervortretende Bruch zwischen Juden und Christen, wodurch auch die Lostrennung des Christenthums vom Judenthum und die Einsicht in die Neuheit und Selbstständigkeit des erstern erleichtert und die Ver-

*) Noack, Dogmengeschichte. S. 52 ff.

einigung der judenchristlichen und paulinischen Partei vorbereitet wurde; b) die Entstehung und Ausbreitung der Häresen und Irrlehren, namentlich des immer weiter um sich greifenden Gnosticismus, welchen gegenüber es galt, die Einheit des christlichen Glaubens und der Lehre zu retten, wozu sich die Autorität der Bischöfe als wirksames Mittel darbot, indem sich die kirchlich-apostolische Ueberlieferung an die bischöfliche Succession anknüpfte; c) der Universalismus des römischen Geistes, welcher alle Richtungen des christlichen Geistes in sich aufnahm und am ersten mit einander zu vermitteln strebte, sodass die römische Gemeinde seit dem zweiten Jahrhundert der Mittelpunkt der werdenden Katholicität wurde, obgleich ihr vorherrschender Grundcharakter judenchristlich war, woraus sich auch die Entstehung der Petrussagen erklärt, die dem Interesse der römischen Gemeinde entsprungen waren, neben Paulus die Gründung der römischen Gemeinde auch auf Petrus als Mitgründer zurückzuführen und letzterem selbst einen Vorzug vor jenem zu geben, um durch einen unmittelbaren Schüler mit Christus zusammenzuhängen. 3. Das bestimmte geschichtliche Hervortreten der Idee Einer allgemeinen Kirche datirt erst um das Jahr 169. Das Moment der Einheit ist judenchristlichen Ursprungs, das der Allgemeinheit heidenchristlichen (paulinischen) Ursprungs. In der Uebereinstimmung in dem, was den Häretikern und Irrlehrern gegenüber als apostolischer Glaube, Lehre und Constitution galt, konnte die Eine und allgemeine Kirche die apostolische genannt werden. Um den Einfluss häretischer Meinungen und Secten zu bewältigen, schloss sich die Mehrzahl der christlichen Kirchenlehrer an die apostolische Ueberlieferung an. Da sich nämlich alle dogmatische Parteien des nachapostolischen Zeitalters zur Begründung ihrer Lehrmeinungen theils auf vermeintlich oder wirklich apostolische Schriften, theils auf gewisse von apostolischen Männern überkommene Geheimlehren stützten; so galt es, einen Kanon d. h. eine Regel dessen festzustellen, was als ächt apostolische Lehre gelten könne, und so kam es, dass die auf die Voraussetzung einer ursprünglich apostolischen, in ununterbrochener Succession treu überlieferten Lehre gegründete Uebereinstimmung der Mehrheit der Kirchenlehrer als das Prinzip der Tradition galt und alles davon in Lehre, Sitte und äusserer Ordnung Abweichende als Häresis oder Spaltung, als willkürliche Neuerung und als unapostolisch er-

schien. An den Gnostikern insbesondere bildete sich zuerst der Begriff der Härese; sie waren die Ersten, welche als Häretiker schlechthin galten, die aus der Kirche ausgeschieden wurden. Ebenso blieben diejenigen Ebioniten oder Judenchristen, welche über den Standpunkt des ältesten, vorpaulinischen Judenchristenthums nicht sich zu erheben vermochten, seit der Zerstörung Jerusalem's als häretische Partei hinter der fortgeschrittenen christlichen Entwickelung zurück.

In dem Gährungsprocess der entstehenden Katholicität treten nun unter den Schriften des Neuen Testaments als wesentliche Faktoren folgende Urkunden auf, denen freilich noch eine ziemliche Reihe nichtkanonischer kirchlicher Schriften ergänzend zur Seite steht.

§. 43.

Die drei sogenannten synoptischen Evangelien.

In Bezug auf unsere Neutestamentliche Evangelienliteratur ist es durch die Kritik zur unumstösslichen Gewissheit gebracht worden, dass diese Evangelienschriften keineswegs die unbefangenen, naiven, rein objectiven Geschichtsdarstellungen sind, wofür sie so lange Zeit gegolten haben, sondern vielmehr die Producte bestimmter religiöser Parteiverhältnisse des nachapostolischen Zeitalters; die Evangelienschreiber sind keine unparteiische, unbefangene Geschichtschreiber, welche darauf ausgegangen wären, eine möglichst vollständige und geschichtlich treue Darstellung der evangelischen Geschichte zu liefern, sondern sie haben, von bestimmten religiösen Parteiinteressen ihrer Zeit geleitet, die überlieferten Daten der evangelischen Geschichte mit absichtsvoller Berechnung und schriftstellerischer Freiheit durchgeführt, um sie der Parteiansicht eines Jeden anzupassen. Es ist darum auch von vorn herein ein ganz und gar verfehltes Unternehmen, die verschiedenen Evangelien hinsichtlich ihres Inhaltes mit einander in Einklang zu bringen und eine sogenannte Harmonie der Evangelien herzustellen.

Indessen sind doch die drei ersten Evangelien unsers Kanons in der Art mit einander verwandt, dass sie sich nur als verschiedene Zweige desselben Evangelienstammes darstellen; sie unterscheiden sich namentlich grundwesentlich vom vierten Evangelium, welches unter allen am wenigsten einen geschichtlichen Charakter trägt, mit dem geschichtlichen Stoffe am Freiesten und

Willkürlichsten schaltet und namentlich auch den geschichtlich-chronologischen Faden der Wirksamkeit Jesu gleich von vorn herein bald nach Galiläa, bald nach Jerusalem verlegt, während die drei ersten Evangelien die Geschichte Jesu vor seinem Leiden auf seinen Aufenthalt in Galiläa beschränken. Um dieses Verwandtschaftsverhältnisses willen, gegenüber dem vierten Evangelium, hat man die drei ersten als die synoptischen Evangelien bezeichnet, und sie sind es, die hier zunächst zu betrachten sind. Hinsichtlich ihres dogmatischen Tendenzcharakters neigen sie sich alle drei vorwaltend zur judenchristlichen Richtung hin, und zwar am meisten das erste, während im dritten eine Versetzung mit paulinischen Elementen sich zeigt, welche im zweiten mit dem judaistischen Standpunkt zu einer neutralen Einheit ausgeglichen werden. Obgleich die Titel derselben *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν* im ganzen Alterthum allgemein auf die genannten Männer als Verfasser bezogen worden sind, so ist doch durch die neuern kritischen Untersuchungen die Autorschaft derselben mehr als zweifelhaft geworden, sodass ihre Unächtheit und Nichtauthentie zu einer geradezu an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit erhoben worden ist. Der Verfasser des ersten Evangeliums hat sich selbst nicht genannt, aber das Alterthum nennt nach einer einstimmigen Ueberlieferung den Apostel Matthäus, welcher mit Levi, dem Sohne des Alphäus, eine und dieselbe Person ist (Matth. 9, 9. Mark. 2, 14. Luk. 5, 27) und nach einigen kirchlichen Berichten in Aethiopien, nach andern in Macedonien gestorben sein soll. Die kirchliche Ueberlieferung bezeichnet das Matthäusevangelium als das älteste unter den kanonischen Evangelien. Dass indessen dieses Evangelium einen Apostel zum Verfasser haben könne, wird durch folgende Gründe widerlegt: 1. das Evangelium selbst gibt, selbst in dem Bericht 9, 9 ff., zu der Annahme eines apostolischen Verfassers keine Veranlassung; 2. der geschichtliche Charakter einzelner Thatsachen und Berichte ist ganz und gar verdächtig; es fehlt überall die von einem Augenzeugen zu erwartende Anschaulichkeit der Darstellung; 4. die ganze schriftstellerische Anlage und Beschaffenheit des Evangeliums verräth die spätere Abfassung.

Der von der kirchlichen Ueberlieferung als Verfasser des zweiten Evangeliums bezeichnete Markus ist ohnstreitig der in der Apostelgeschichte bald als Johannes (13, 5. 13), bald als

Johannes Markus (12, 12. 25. 15, 37), bald als Markus (15, 39. Koloss. 4, 10. Philem. 24) erwähnte Begleiter des Apostels Paulus (Apostelg. 12, 25. 13, 5. 15, 36—39), welcher nach der Voraussetzung des Kolosserbriefs (4, 10. Philem. 24) auch der Gehülfe desselben während der römischen Gefangenschaft gewesen sein soll, ja vom Verfasser des ersten Briefs Petri (5, 13) zum Gehülfen des Petrus gemacht wird und nach dem Zeugnisse des Papias, dem alle späteren Kirchenväter folgen, sein Evangelium nach den Vorträgen des Petrus niedergeschrieben haben soll, welche Nachricht jedoch durch die kritische Untersuchung über die Beschaffenheit des Markusevangeliums, mitsammt der vermeintlichen Abfassung durch Markus selbst, widerlegt wird. Auf die Abfassung des Evangeliums in Rom deuten ausser häufigen Latinismen die Stellen 10, 12. 23. 15, 21 (vgl. mit Röm. 16, 3).

Der von der kirchlichen Ueberlieferung als Verfasser des dritten Evangeliums (und der Apostelgeschichte) bezeichnete Lukas ist der aus der Apostelgeschichte (16, 10—17. 20, 5—15. 21, 1—17. 27, 1 — 28, 16) bekannte Gehülfe und Freund des Paulus, als welchen ihn auch die Briefe an die Kolosser (4, 14), Philemon (Vs. 24) und 2. Timotheus (4, 11) voraussetzen. Spätere Ueberlieferungen (Kol. 4, 14) machen ihn zu einem Arzt (Luk. 4, 38. Apostelg. 13, 11), andere zu einem Maler. Die kirchliche Ueberlieferung, dass er unter dem Einflusse des Apostels Paulus geschrieben habe, enthält das Wahre, dass der Verfasser des Lukasevangeliums ein Pauliner ist. Derselbe schrieb sein Evangelium, wie die Apostelgeschichte, für einen gewissen Theophilus (Luk. 1, 3. Apostelgesch. 1, 1), welcher nach einigen Nachrichten ein Römer oder Italiener, nach neuerer Vermuthung nur ein fingirter Name für jeden paulinischen Christen war.

Das innere Verwandtschaftsverhältniss, in welchem die drei genannten Evangelien zu einander stehen, beruht im Allgemeinen auf folgenden Punkten: 1. haben sie im Ganzen denselben Gang und Umfang (vgl. die aufgestellte Vergleichungstafel bei de Wette, Einleitung in's Neue Testament, 5. Aufl. 1848. S. 131 ff.); 2. stimmen sowohl alle drei, als auch Matthäus mit Lukas, oder Matthäus mit Markus und Markus mit Lukas (bei andern Abweichungen, doch vielfach) in Sachen und Worten auffallend überein, sozwar dass Markus mit Matthäus

einer- und mit Lukas andererseits am auffallendsten übereinstimmt und ausser wenigen Einschaltungen und kleinen Zusätzen nur vier Stücke (4, 26—29. 13, 33—37. 7, 32—37 und 8, 22 - 26) eigenthümlich hat, im Uebrigen entweder dem Matthäus oder dem Lukas folgt.

Dieses auffallende Verwandtschaftsverhältniss hat man auf verschiedene Weisen zu erklären versucht: 1. durch die Annahme, dass ein Evangelist den andern benutzt habe. Diese Benutzung bestimmten Einige oberflächlich nach der kanonischen Aufeinanderfolge der drei Evangelien im Neuen Testament so, dass Markus den Matthäus und Lukas den Matthäus und Markus benutzt habe. Andere hielten entweder das Markusevangelium für das älteste (Storr), aus ihm sei das syro-chaldäische Matthäusevangelium entstanden und aus ihm habe auch Lukas geschöpft, der griechische Uebersetzer des Matthäus habe dann den Markus und Lukas benutzt; Griesbach nahm an, dass Lukas den Matthäus benutzt, Markus aber den Matthäus und Lukas ausgeschrieben habe, welcher Ansicht im Wesentlichen auch die Tübinger Schule neuerdings folgt; während die Storr'sche Annahme durch Wilke weiter so bestimmt wurde, dass Markus der erste oder Urevangelist sei, wobei einzelne Stellen bei Markus als Interpolationen bezeichnet werden.

2. Durch die Annahme, dass den drei Evangelien eine oder mehrere schriftliche Quellen (Grundschriften) zum Grunde gelegen hätten, sei es nun das sogenannte Evangelium der Hebräer, oder ein ursprünglich hebräisch geschriebenes Matthäusevangelium. Nach Eichhorn's Hypothese wäre das Urevangelium aramäisch geschrieben gewesen und dann von allen drei Evangelisten, unabhängig von einander, übersetzt oder überarbeitet worden, wobei aber die auffallende Uebereinstimmung unter denselben sogar in den seltenen und auffallenden griechischen Ausdrücken unerklärt bleibt, wesshalb Eichhorn selbst seine frühere Hypothese später dahin modificirte, dass er die Benutzung von griechischen Uebersetzungen des Ur-Matthäus annahm. Bei der von Andern beliebten Annahme mehrerer gemeinschaftlichen Quellen bleibt die Verwandtschaft in der ganzen Anlage der drei Evangelien ebenfalls unerklärt. Darum halfen sich Andere durch die

3. Annahme einer mündlichen Quelle, der mündlichen Ueberlieferung als des eigentlichen ungeschriebenen Ur-

evangeliums, welches die Quelle aller spätern schriftlichen Evangelien geworden sei. Durch diese Annahme wird aber weder Umfang und Anlage der synoptischen Evangelien, noch die in parallelen Berichten bis auf Darstellung und Diction sich erstreckende Uebereinstimmung erklärt, da die gleichförmige Fortpflanzung der mündlichen Ueberlieferung unmöglich soweit ausgedehnt werden kann.

4. Zur Beseitigung dieser Schwierigkeiten wurde von Credner, Reuss und de Wette eine Combination der ersten und dritten Annahme versucht, so dass die Entstehung der synoptischen Evangelien ebensowohl aus der mündlichen Ueberlieferung, als aus der Benutzung des oder der früheren Evangelisten durch die spätern erklärt wurde. Die Ansicht de Wette's ist: Matthäus und Lukas haben den überkommenen Stoff mit Freiheit und Eigenthümlichkeit behandelt, was sich in der Schreibart, sowie in eignen Zugaben und in der Composition des Ganzen zeigt, sofern Matthäus vom judenchristlichen Standpunkt aus mit Bewusstsein und Consequenz seinen Plan durchführte, Jesum sich als den Messias der Juden dokumentiren zu lassen, während dagegen Lukas diesen Plan zum Theil zwar ebenfalls befolgt, zum Theil jedoch durch mehrere Aenderungen und Einschaltungen wieder zerstört hat. Zu diesen Einschaltungen gehört (ausser 21, 1—4) namentlich Kap. 9, 51 — 18, 14, wodurch er Jesu messianischen Wirkungskreis über die Grenzen Galiläa's hinaus erweitert hat (10, 1—38), was mit der nichtjudaischen, paulinisch-heidenchristlichen Tendenz des dritten Evangelisten zusammenhängt, die sich auch sonst noch in der universalistischen Richtung des Evangeliums, in der Vorgeschichte (1 und 2), in der Weglassung jüdisch-partikularistischer Stellen des Matthäus deutlich erkennen lässt. Nicht Matthäus ist von Lukas, sondern umgekehrt Lukas von Matthäus abhängig, sozwar, dass das Lukasevangelium unter Benutzung anderer (paulinischer) Quellen den Matthäus oder eine ältere kürzere Bearbeitung des Matthäusevangeliums frei bearbeitet hat. Von Matthäus und Lukas ist dann Markus abhängig, welcher ohnediess nach der kirchlichen Ueberlieferung später als jene beiden sein Evangelium geschrieben haben soll und deutlich seine Abhängigkeit von jenen in den Abkürzungen, Auslassungen und dem häufig unterbrochenen Zusammenhang verräth, sodass sich seine Evangelienschrift als ein Auszug aus Matthäus und Lukas

darstellt, womit sich seine eigenthümliche Schreibart und sein in der Beseitigung des Charakteristischen bei Matthäus (judenchristlicher Elemente) und bei Lukas (heidenchristlicher Elemente) sich verrathender vermittelnder und neutraler Standpunkt in den religiösen Parteiverhältnissen seiner Zeit recht wohl verträgt.

Nach der Tübinger Kritik (Schwegler und Baur), deren Forschungen auch die obige de Wette'sche Ansicht, wie solche in der neuesten Ausgabe seiner Einleitung ausgesprochen ist, wenn auch mit Einschränkungen und Modificationen voraussetzt, stellt sich das Verhältniss der synoptischen Evangelien zu einander, sowie ihre Entstehungs- und Abfassungszeit und ihre dogmatische Eigenthümlichkeit in folgender Weise hin.

1. Das Matthäusevangelium. Nach dem Zeugniss des Hieronymus, welcher in der Bibliothek zu Cäsarea das hebräische Original oder die hebräische Grundschrift unsers Matthäus gesehen und dasselbe auch im Gebrauch einzelner nazaräischer Gemeinden Cölesyriens vorgefunden, abgeschrieben und übersetzt hat, in Verbindung mit der von Papias gegebnen Notiz, dass Matthäus in hebräischer Sprache eine Schrift unter dem Titel *λόγια κυρίου* verfasst habe, welche nach Irenäus eine Evangelienschrift war, und mit der Notiz des Origenes, dass das Matthäusevangelium das erste, für Judenchristen hebräisch verfasste Evangelium sei; nach diesen Zeugnissen unterliegt es kaum noch einem Zweifel, dass das Hebräerevangelium (§. 26) unserm heutigen kanonischen Matthäusevangelium als Grundschrift zum Grunde lag *). Meldet nun Eusebius von dem bekannten Uebersetzer des Alten Testaments, Symmachus, der zu Ende des zweiten oder zu Anfang des dritten Jahrhunderts lebte, er habe vom Boden des Hebräerevangeliums aus das Matthäusevangelium angefochten; so weist diess auf die Annahme, dass das kanonische Matthäusevangelium eine katholische Ueberarbeitung des judenchristlichen Hebräerevangeliums gewesen sei. In seiner

*) Nach einer von Professor Tischendorf in Leipzig in den Blättern für literarische Unterhaltung (1850. Nr. 53. S. 212) gemachten Mittheilung hat das britische Museum aus den koptischen Klöstern der nitrischen Wüste ausser andern literarischen Entdeckungen auch einen uralten syrischen Codex der vier Evangelien gewonnen, worin sich das Matthäusevangelium in einem vom kanonischen abweichenden Text befindet, der wahrscheinlich direct aus dem hebräischen Original übersetzt ist.

vorliegenden Gestalt gibt sich das Matthäusevangelium als Zusammenstellung und Redaction vorgefundener schriftstellerischer Aufzeichnungen zu erkennen, welche ziemlich zufällig und principlos vorgenommen worden zu sein scheint. Es sind nämlich mit den entschieden judenchristlichen Bestandtheilen des Evangeliums andere Bruchstücke verschmolzen, welche einen freiern, universalistischen Charakter an sich tragen und die Idee der religiösen Innerlichkeit und evangelischen Freiheit geltend machen; die vorangestellten Genealogieen vertragen sich nicht mit dem Standpunkt der Geburtsgeschichte und diese nicht mit dem der Taufgeschichte, und diese wiederum nicht mit der Botschaft des Täufers; und es lassen sich die neben den judaistischen Stücken des Evangeliums sich findenden geistigern, universalistischen Elemente, welche vorzugsweise in Kap. 20—23 enthalten sind, nur für eine spätere zu einer zu Grunde liegenden judaistischen Evangelienschrift gemachte Zusätze ansehen, welche uns fast alle in ähnlicher Gestalt im Lukasevangelium wieder begegnen. Die Alttestamentlichen Citate des Matthäusevangeliums werden meist nach der Uebersetzung der LXX. gemacht; nur einige messianische Stellen finden wir citirt, die in der griechischen Uebersetzung gar keine messianische Beziehung ausdrücken, die also in dieser messianischen Auffassung nur unmittelbar aus dem hebräischen Text des Alten Testaments in den griechischen Text des Matthäusevangeliums übertragen sein können; woraus mit Recht der Schluss auf ein demselben ursprünglich zum Grunde liegendes hebräisches Evangelium geschlossen wird, da die von dem letzten Ueberarbeiter gebrauchte Uebersetzung der LXX. zur Aufnahme solcher nur im hebräischen Text des Alten Testaments eine messianische Beziehung zulassenden Stellen gar keine Veranlassung darbot. Nach den obigen Zeugnissen des Alterthums bestand das hebräische Matthäusevangelium ursprünglich aus den *λόγια τοῦ κυρίου*, woraus man zu schliessen berechtigt ist, dass man von Anfang an, ehe die geschichtlichen Daten des Lebens und der Wirksamkeit Jesu innerhalb der Ueberlieferung durch mythische und sagenhafte Ausschmückungen bereichert waren, den Lehrinhalt, die Aussprüche und Reden Jesu als das Wesentliche der evangelischen Geschichte betrachtete. Diess stimmt ganz mit unserm Matthäusevangelium auch in seiner uns vorliegenden überarbeiteten Gestalt überein, da in demselben die Berg-

predigt, die Gruppen von Parabeln, von Lehr- und Streitreden eine überwiegende Bedeutung haben.

In seiner jetzigen Gestalt zerfällt das Evangelium in drei Hauptabschnitte: 1. die Vorgeschichte (1—4), deren vorwaltend mythischer und sagenhafter Inhalt auf einen spätern, über die ursprüngliche Grundschrift hinausweisenden Ursprung hinweist. 2. Die messianische Wirksamkeit Jesu in Galiläa (Kap. 5—18). Dieser Abschnitt beginnt eigentlich schon Kap. 4, 12—25, in welchem Stücke jedoch der Evangelist ganz summarisch alles dasjenige erzählt, was der Bergrede vorangeht, um alsbald auf diese übergehen zu können, in welcher gewissermassen das Programm des messianischen Reichs enthalten ist. An die Bergrede schliesst sich ein anderer kleiner Abschnitt an, worin neben einzelnen bedeutsamen und charakteristischen Aussprüchen Jesu (8, 18—22; 9, 9—13; 9, 14—17 und 36—38) eine Reihe von Wunderthaten Jesu (8, 1—4; 5—13; 14—17; 23—27; 28—34; 9, 1—8; 18—26; 27—38) erzählt wird, um eine summarische, übersichtliche Anschauung der messianischen Wunderthätigkeit Jesu zu geben und das weiter auszuführen und zu specialisiren, was in der einleitenden Stelle 4, 23—25 im Allgemeinen über die Heilungswirksamkeit Jesu bemerkt war, sodass er, wie die Bergrede ihn als Vollender des Gesetzes und Begründer eines neuen religiös-sittlichen Verhältnisses vorgeführt hatte, nun in der darauf folgenden Gruppirung seiner Heilungswunder als derjenige erscheint, an welchem das Prophetenwort in Erfüllung gegangen (8, 17): er nahm unsere Schwachheit auf sich und trug unsere Krankheit (Jesaia 5, 4. 5), denn (so schliesst der Abschnitt 9, 36) es jammerte ihn des Volkes, denn sie waren zerstreut und verschmachtet, wie die Schafe, die keinen Hirten hatten. Dadurch wird dann in passender Weise durch die sogleich angeknüpften, an die Jünger gerichteten Worte (9, 37 f.): die Erndte ist gross, aber der Arbeiter sind wenige, darum bittet den Herrn der Erndte, dass er Arbeiter in seine Ernte sende, der Uebergang zum nächsten (10.) Kapitel motivirt, worin die Jünger mit ihrer apostolischen Thätigkeit auftreten, denen in einer besondern Rede Instruktionen für ihr apostolisches Verhalten gegeben werden, mit besonderer Rücksicht auf die Erfahrungen, die Jesus bereits selbst von Seiten des Unglaubens und der Feindschaft seiner Volksgenossen gemacht hatte. Damit ist zugleich der Uebergang

zu den in Kap. 11 und 12 enthaltenen Strafreden gemacht, in deren ersterer sich Jesus aus Veranlassung der Botschaft des im Gefängniss befindlichen Täufers über seine Wirksamkeit und die Person des Täufers, sodann über ihre Aufnahme von Seiten des Volkes in den Orten, erklärt, die gerade da, wo der Hauptschauplatz seiner Thaten gewesen war (11, 1—24), wogegen ihn das Bewusstsein seiner Einheit mit dem Vater und der von ihm ausgehenden Heilswohlthaten erhebt. Die Sabbathsverletzungen (12, 1 f. 9 f.) hatten einen Conflict mit den Pharisäern veranlasst, gegen die dann Jesus eine Strafrede richtet. Kap. 13 stellt mehrere Gleichnissreden Jesu über das Himmelreich zusammen, worauf (14, 1 — 17, 27) Bestandtheile sehr verschiedener Art folgen, die nicht wohl unter einen einzigen Gesichtspunkt gestellt werden können.

3. Der dritte Hauptabschnitt enthält die Vollendung der Wirksamkeit Jesu und die Erfüllung seines Schicksals in Jerusalem (Kap. 19—28), zunächst die in die Zeit der Reise aus Galiläa nach Judäa fallenden Erzählungen (19 und 20), dann Jesu messianisches Auftreten in Jerusalem (21); sofort werden nach der auf den Conflict mit dem ungläubigen Judenthum sich beziehenden Parabel von dem Hochzeitsmahle des königlichen Sohnes (22, 1—15) eine Reihe von Streitreden zwischen Jesus und den Pharisäern erzählt, worauf es (Kap. 23) zu einem offenen Bruche Jesu mit der herrschenden religiösen Macht des Judenthums kommt und Jesus in offner Polemik gegen die Pharisäer hervortritt. Mit dem wehmüthigen Zuruf Jesu an Jerusalem (23, 37—39) bahnt sich der Verfasser zu der grossen eschatologischen Rede des 24. Kapitels, in welcher Jesu die auf seine Parusie und die damit in Verbindung gebrachte Weltkatastrophe hinweisende Idee in den Mund gelegt wird, während diese eschatologischen Ideen in einer Reihe von Parabeln (Kap. 24 und 25) noch anschaulicher hervortreten. Die Geschichte des Leidens und Lebensendes Jesu wird in den drei letzten Kapiteln (26—28) geschildert.

Hiernach gehörte es wesentlich zur geschichtlichen Darstellung des Matthäusevangeliums, Galiläa als den eigentlichen Schauplatz der messianischen Wirksamkeit Jesu zu betrachten und ihn von dort nur zur Katastrophe seines Todes nach Jerusalem kommen zu lassen; was auch aus der Consequenz hervorgeht, mit welcher dieser Gesichtspunkt bis zum Schlusse des Evangeliums

festgehalten wird, indem (28, 10 und 16) Jesus nach seiner Auferstehung sogleich den Brüdern die Weisung ertheilt, sich nach Galiläa zu begeben, wo er ihnen dann wieder begegnet. Die ganze Darstellung des Evangelisten hat einen so natürlichen Fortgang, dass sie wenigstens ihrem Hauptinhalte nach sich als geschichtlich charakterisirt. Im Einzelnen freilich ist durch die auch bei Matthäus sichtbar hervortretende dogmatisch-pragmatische Tendenz allerdings Manches aus seiner natürlichen Stelle gerückt und sowohl Reden und Aussprüche, als Thaten Jesu und Begebenheiten in bestimmte Gruppen zusammengestellt, während sie ohne allen Zweifel ursprünglich sich über den ganzen Kreis der messianischen Wirksamkeit vertheilten. Ausserdem kann es der historisch-kritischen Forschung nicht entgehen, dass das Evangelium zahlreiche Elemente enthält, die unmöglich so, wie sie erzählt sind, sich begeben haben können, die vielmehr in den Bereich des Sagenhaften, Mythischen und Wunderhaften gehören, unter welchem Gesichtspunkt sie bereits oben (§. 35) aufgefasst und erörtert worden sind. Ausserdem kann Jesus die eschatologischen Reden, die ihm der Evangelist (Kap. 24) in den Mund legt, unmöglich wirklich so gesprochen haben. Auch von der Zerstörung Jerusalem's, auf welche man gewöhnlich das 24. Kapitel bezieht, kann Jesus nicht so gesprochen haben, wie ihn der Evangelist sprechen lässt; diess beweist deutlich die kurz vor der Zerstörung Jerusalem's entstandene Apokalypse, in welcher (Kap. 11) von keiner vollständigen Zerstörung der heiligen Stadt die Rede ist, die sofort zum Sitze des tausendjährigen Reiches ersehen wird. Wie hätte aber der Apokalyptiker, ein unmittelbarer Schüler Jesu und Ohrenzeuge seiner Reden, über die Zerstörung Jerusalem's hinwegsehen können, wenn sie wirklich von Jesus in der Art geweissagt worden wäre, wie der Evangelist ihm in den Mund legt, indem er dieselbe *post eventum* zum Mittelpunkt einer eschatologischen Rede Jesu macht.

Das Matthäusevangelium ist das am meisten judaisirende und wird von der Tendenz beherrscht, die evangelische Geschichte aus dem Gesichtspunkt des alttestamentlichen Messiasideales aufzufassen und dessen Verwirklichung in der Person Jesu nachzuweisen. Der judaisirende Charakter des Evangeliums ist aber hauptsächlich in folgenden Elementen zu erkennen, ohne dass sich derselbe als mit dem beschränkten engherzigen Judaismus des apostolischen Zeitalters identisch erwiese: 1. judaistisch ist

die Vorgeschichte (Kap. 1 und 2); 2. judaistisch ist die entschiedene Vorliebe des Evangelisten für das Alte Testament und der häufige Gebrauch, den er von Stellen desselben macht, um das Evangelium bereits im Alten Testament nachzuweisen, in den Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte die Erfüllung Alttestamentlicher Weissagungen zu erblicken, was besonders auffallend in den beiden ersten Kapiteln hervortritt, ebenso bei der Erzählung der messianischen Wirksamkeit Jesu, bei der Darstellung seines Verhältnisses zu seinen ungläubigen Zeitgenossen, namentlich den Pharisäern, und in der Leidensgeschichte. Indessen trägt doch dieser judaisirende Standpunkt des Evangelisten keinen die geschichtliche Darstellung selbst alterirenden und wesentlich bedingenden Tendenzcharakter; vielmehr ist das, worin der specifische Unterschied dieses aus dem Hebräerevangelium entstandenen Evangeliums von den andern Evangelien liegt, eben nichts anders, als die nationale Bestimmtheit, welche das Christenthum vermöge seines geschichtlichen Hervorgangs aus dem Judenthum, der Natur der Sache nach an sich haben musste, sodass also der Charakter dieses Evangeliums gerade im Wesentlichen gerade der Ausdruck des ursprünglichen Christenthums ist, wie es mit dem bestimmten geschichtlichen Bewusstsein Jesu selbst identisch ist (vgl. §. 36), nämlich die vollendete Gesetzeserfüllung, wie sie ebensosehr die Aufhebung des alttestamentlichen Gesetzes, als die Aufrechterhaltung desselben in der Idee der wahrhaft vollkommenen *δικαιοσύνη* ist, welche beides in sich begreift, sowohl das Objective der vollendeten Gesetzeserfüllung, als die subjective Möglichkeit derselben in der reinen unbedingten Hingabe des Menschen an Gott als den geistig-sittlichen Vater des Menschen. Dass sich (sagt Baur mit Recht) von dieser Idee aus, der vollendeten Gesetzeserfüllung, der Ursprung des Christenthums ganz so begreifen lässt, wie er der Natur der Sache nach gedacht werden muss, als eine immanente Entwickelung aus dem Judenthum, die aber als solche auch schon das Prinzip einer über dasselbe hinausgehenden und von ihm specifisch verschiedenen Form des religiösen Bewusstseins in sich hat, gibt dem Matthäusevangelium unstreitig das Gepräge einer historisch treuen Darstellung des Urchristenthums; gleich charakteristisch ist in derselben Beziehung für das Matthäusevangelium in Betreff der Person Jesu das Zurücktreten derselben gegen das Allgemeine der Sache, das in der

vollendeten Gesetzeserfüllung ausgesprochene Prinzip, und bildet dieses Evangelium in dieser Hinsicht noch mehr, als selbst das Lukasevangelium, einen sehr bestimmten Gegensatz gegen das späteste unserer kanonischen Evangelien, das johanneische, in welchem der ganze Inhalt des christlichen Bewusstseins mit der absoluten Bedeutung der Person Christi zusammenfällt, und so wird es dabei sein Bewenden haben müssen, dass wir am Matthäusevangelium die verhältnissmässig unbefangenste und darum auch verhältnissmässig glaubwürdigste Darstellung der evangelischen Geschichte haben *).

Was nun schliesslich die Abfassungszeit dieses Evangeliums in seiner vorliegenden Gestalt, als letzter Redaction des Hebräerevangeliums, angeht, so ist für deren Bestimmung in den eschatologischen Reden (Kap. 24) der Anhaltspunkt gegeben. Dass diese Abfassung erst nach der Zerstörung Jerusalem's erfolgt sein kann, geht aus der Stelle Matth. 23, 53 augenscheinlich hervor, da der hier genannte Zacharias nicht der vom Chronisten (2. Chron. 25, 23) erwähnte Zacharias, sondern nur derjenige sein kann, dessen Ermordung Josephus in seiner Geschichte des jüdischen Kriegs (4, 6) beschrieben hat. Sind offenbar diese Weissagungen erst *post eventum* Jesu in den Mund gelegt, woran kein Zweifel ist, so ist nur noch die Frage, welches das Ereigniss ist, worauf sich der Evangelist bezieht und ob er zu demselben näher oder entfernter stand. Zunächst passen die in Beziehung auf die Parusie angegebnen Erscheinungen keineswegs auf die Zeit der Zerstörung Jerusalem's im Jahr 70, da sich vor dieser weder falsche Messiasse, noch bedeutende Völkerkriege, wie solche (24, 6. 7) gemeint sein müssen, nachweisen lassen, auch damals von Christenverfolgungen, durch welche viele Christen zum Abfall vom Christenthum verleitet worden wären, nichts Näheres bekannt ist. Diess passt dagegen vollkommen auf den jüdischen Krieg unter Hadrian, wo Barkochba vom Volke für den Messias gehalten wurde, der es vom römischen Joche befreien solle, und nicht bloss in Palästina, sondern aller Orten ein aufrührerischer Geist unter den Juden gegen die Römer sich kund gab, so dass Dio Cassius (69, 14) sagen konnte, fast die ganze Welt sei durch den Aufruhr der Juden in Bewegung gesetzt worden. Auch ist bekannt, dass Barkochba gegen die Christen

*) Baur, die kanonischen Evangelien. 1847. S. 614. 620.

mit der grössten Grausamkeit verfuhr. Ferner erhält das bei Matthäus erwähnte „Gräuel der Verwüstung“ (worunter bei Daniel, woher dieser Ausdruck genommen ist, der im Tempel zu Jerusalem von Epiphanes errichtete Jupitersaltar zu verstehen ist) seine recht passende Bedeutung in jenem geschichtlichen Zusammenhang durch die Angabe des Dio-Cassius (69, 12), Hadrian habe zur Zeit des jüdischen Kriegs die Bildsäule des kapitolinischen Jupiter auf dem Platze aufgestellt, wo vorher der salomonische Tempel gestanden habe. Eine solche Profanation des heiligen Ortes durch ein heidnisches Idol musste dem judenchristlichen Verfasser als das Aeusserste des Gräuels erscheinen, als das offenkundige Signal der nun erst erfolgenden grossen Weltkatastrophe, die er erwartete und die sich ihm durch jenes Gräuel in zwei Perioden theilte, deren erste die ἀρχὴ ὠδίνων (Vs. 8) und die andere die θλίψις μεγάλη ist. Die Zerstörung Jerusalem's durch Titus scheint dem Verfasser schon im fernen Hintergrund zu stehen und wird Kap. 24, 2 nur erwähnt, ohne dass etwas Genaueres über sie hervorgehoben wird; die Hauptsache ist ihm vielmehr die Parusie, zu deren Erwartung in nächster Zukunft während des zweiten jüdischen Kriegs unter den Kaisern Trajan und Hadrian alle Vorzeichen vorhanden waren. Hat nun das 24. Kapitel während des mehrere Jahre dauernden zweiten jüdischen Kriegs die uns vorliegende Gestalt erhalten, so erklärt sich hieraus am besten, wie der Verfasser so unmittelbar (εὐθέως Vs. 29) nach der θλίψις τῶν ἡμερῶν ἐκείνων die Parusie erwarten konnte, während dieser Ausdruck εὐθέως auf die Zeit des ersten jüdischen Kriegs gar nicht passt und nur im Sinne des letzten Bearbeiters der eschatologischen Rede seine rechte Bedeutung hat. D e m n a c h h ä t t e d e n n u n s e r M a t t h ä u s e v a n g e l i u m s e i n e g e g e n w ä r t i g e G e s t a l t i n d e r Z e i t d e s j ü d i s c h e n K r i e g s v o m J a h r 1 3 0 — 1 3 4 e r h a l t e n, woraus sich dann die Abfassungszeit auch der beiden andern synoptischen Evangelien ergibt.

Um die Entstehung und Abfassungszeit des L u k a s e v a n g e l i u m s zu begreifen, haben wir uns in die Verhältnisse des nachapostolischen Zeitalters und die Stellung der judenchristlichen und paulinischen Partei zu versetzen. In den letzten Lebensjahren des Apostels Paulus hatten sich beide in unvermittelter, gegenseitig ausschliessender Schroffheit gegenüber gestanden. Seit dem Tode des Paulus hatte diese gegenseitige Spannung

nachgelassen; das judenchristliche Element gewann in der Mehrzahl der christlichen Gemeinden wieder die Oberhand, sozwar, dass es selbst von seiner nationell-partikularistischen Einseitigkeit verlor, während das ursprünglich paulinische, vom Gesetz sich lossagende Heidenchristenthum als solches seine Geltung auch in den unter dem Einflusse des Paulus entstandenen Gemeinden verlor. Es bildete sich (wie diess die bereits betrachteten Dokumente aus der ersten Hälfte des nachapostolischen Zeitalters bewiesen haben) ein zwar universalistisches, aber doch durchaus unpaulinisches, auf dem Prinzip des Glaubens und der Werke beruhendes Judenchristenthum, das besonders in der römischen Kirche repräsentirt war; Paulus wurde aus seiner ersten und anfänglichen Geltung insofern zurückgedrängt, als jetzt Petrus und Paulus das Losungswort der Kirche wurde. Dieses vermittelnde Verhältniss blieb in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts, ehe durch den Gnosticismus die antinomistischen Consequenzen des Paulinismus zum Bewusstsein erhoben wurden, das bei Weitem Vorherrschende, und auch die Pauliner dachten sich ihren Apostel, wie z. B. der Philipperbrief beweist, nicht mehr in der polemischen Schärfe, die er thatsächlich gegen den Judaismus gehabt hatte, sondern machten die ἀγάπη zu seinem wesentlichen Charakterzug und liessen somit das einfache überwiegend praktische christliche Interesse über die dogmatischen Parteicontroversen übergreifen.

Anders wurde es jedoch im zweiten Drittheil des zweiten Jahrhunderts während des Streits zwischen Gnosis und Ebionitismus, in welchem wir beide Parteien wieder mit derselben unvermittelten Schroffheit einander gegenübertreten sehen, wie zu Lebzeiten des Paulus selbst. Eine am ursprünglichen, reinen Judenchristenthum festhaltende Partei (Ebioniten) machte den Anspruch, als allein rechtgläubig zu gelten, und glaubte in der Zeit der Gnosis zur Herrschaft in der Kirche gelangen zu können, während gleichzeitig eine wesentlich paulinische, den Gnostikern günstige Partei vorhanden war, von welcher gegen die Angriffe des Paulus von Seiten der ihn als Feind des Gesetzes und des Alten Testaments verketzernden Ebioniten paulinische Apologieen in Umlauf gesetzt wurden (so der Philipperbrief). Es gab jetzt wieder Pauliner und Antipauliner, welchen letztern Paulus und das ursprüngliche Wesen des Paulinismus, die Aufhebung des Gesetzes, die Rechtfertigung ohne Werke, die Gleich-

gültigkeit und Unverfänglichkeit des Genusses von Götzenopferfleisch für diejenigen, welche die Gnosis haben, durch den Gnosticismus in einer zum Theil abschreckenden antinomistischen Gestalt und extremen Einseitigkeit wieder in Erinnerung und in Misskredit gekommen war (2. Petr. 3, 15 ff.). Gerade damals war der gnostisch gebildete Marcion, welcher sich in Rom mit dem syrischen Gnostiker Cerdon verband, mit seiner Gnosis aufgetreten, in welcher er Juden- und Heidenthum, als beide dem ungöttlichen Standpunkte angehörig auf gleiche Linie stellte, das Christenthum als neue und selbstständige Religion beiden gegenübersetzte und den Gegensatz von Gesetz und Evangelium als einen unauflöslichen darstellte, wobei er sich ausschliesslich an die paulinischen Briefe und eine aus paulinischen Lehrkreisen hervorgegangene Evangelienschrift hielt. Trat nun Marcion als dieser entschiedene Pauliner in gnostischem Gewande den einseitigen Judaisten (Ebioniten) gegenüber, so machte sich in der Kirche das Bedürfniss einer Vermittelung dieses wieder erwachten schroffen Gegensatzes zwischen Judaisten und Paulinern geltend. Auf diesem Boden entstand das Lukasevangelium. Wozu noch (fragt ein Tübinger Kritiker des Urchristenthums im Sinne der damaligen Zeit) die fortwährenden Angriffe des Ebionitismus auf Paulus? wozu die Erneuerung des alten Zwistes, welche die mühsam errungene Einheit wieder aufheben musste? Ist es nicht besser, der Idee nach richtiger, in der Urzeit noch die Einheit zwischen Paulus und den Uraposteln in Erinnerung zu behalten, die Differenzen aus dem Buche der Geschichte auszulöschen? Haben nicht in Jerusalem Jakobus der Gerechte und Paulus, der ἄνθρωπος ἄνομος einander die Hand gereicht (Gal. 2, 9)? Erzählen nicht die Ebioniten selbst Heidenbekehrungen des Petrus, um ihn zu verherrlichen? Hat nicht Jesus ausser den zwölf Aposteln mit ihrem Fürsten Petrus noch siebenzig andere Jünger ausgesendet, zum Zeichen, dass die Zwölfe nicht die einzigen Auserwählten sind? Hat nicht Paulus auch viele Juden bekehrt? ja gewünscht, alle Juden für das Christenthum zu gewinnen? Ein Gegner der Ebioniten, der Feinde der Freiheit, ist er allerdings, aber nicht ein Feind des Gesetzes und der jüdischen Nation; dass er aber Heiden bekehrt, wird man ihm doch wohl nicht zum Vorwurf machen wollen, da Jesus selbst die bessere Fähigkeit und Willigkeit der Heiden (Samaritaner, Ev. Luk.) ausgesprochen, den eigen-

nützigen jüdischen Partikularismus bekämpft, die pharisäische Selbstgerechtigkeit verdammt hat, und da nicht bloss er selbst, sondern auch nach der Auferstehung die Urgemeinde und Paulus selbst von den Juden beharrlich angefeindet und verworfen worden ist. Diess sind die Gesichtspunkte, nach welchen die Apostelgeschichte und das dritte Evangelium gearbeitet sind; es liegt diesen Schriften theils die unbewusste Verflachung des Paulinismus in ein ganz allgemeines Christenthum, theils die bewusste Absicht zum Grunde, die Gegensätze vollends zum Schweigen zu bringen durch Darstellung der Vergangenheit in der Färbung der Einheit und Harmonie, wie sie die Gegenwart zu gewinnen suchte und nicht wieder verlieren wollte, eine Darstellung, bei welcher sich wiederum bewusste Kunst und unbewusste Verwechslung der vergangenen und gegenwärtigen Verhältnisse durch einander mischen *).

In Bezug auf die Entstehung des Lukasevangeliums hat die Tübinger Kritik die Ansicht zu begründen gesucht, dass demselben in ähnlicher Weise, wie das Hebräerevangelium den Grundstock des Matthäusevangeliums bildet, eine aus paulinischen Kreisen hervorgegangene evangelische Grundschrift in überarbeiteter Gestalt einverleibt worden sei, welche sich als das Evangelium Marcion's zu erkennen gebe, das vom Verfasser des Lukasevangeliums mit judenchristlichen Elementen vermischt worden wäre, um eine seinem dogmatischen Standpunkt und den Bedürfnissen seiner Zeit entsprechende Vermittlung zwischen der paulinischen und petrinischen Richtung in der Art zu bewerkstelligen, dass theils der paulinische Grundcharakter der ursprünglichen Stücke verwischt und entfärbt, theils aber ebenso aus den judenchristlichen Abschnitten die specifisch judenchristliche Färbung und beschränkte Einseitigkeit genommen, insbesondere aber die evangelische Geschichte so aufgefasst wurde, dass die messianische Bestimmung Jesu darin gefunden wird, das messianische Heil von den ungläubigen Juden auf die Gläubigen unter den Heiden zu übertragen. Als specifisch judenchristliche Elemente werden dann namentlich die Abschnitte 1, 5 — 2, 39 (Vorgeschichte), 3, 1 ff. (Geschlechtsregister), 24, 19 (Christologie), 6, 20 — 23 (die schroffe Entgegensetzung dieser und je-

*) Köstlin, zur Geschichte des Urchristenthums. Theol. Jahrb. 1850. S. 265 f.

ner Welt), 16, 9—13 (die essenische Ansicht über Reichthum und irdische Güter) hervorgehoben. Dagegen specifisch paulinisch-universalistische Elemente werden gefunden in den Abschnitten 9, 51 ff. 17, 11 ff. (die Ausdehnung der messianischen Thätigkeit Jesu auf Heiden und Samaritaner), 10 (die siebenzig Jünger, die den siebenzig Völkern der Welt, in runder Summe, entsprechen), 17, 20 f. (die Anschauung des Reichs Gottes als eines rein innerlichen), in einer Anzahl von Parabeln und Aussprüchen Jesu (14, 16 ff. 13, 6 ff. 15, 8 ff. 18, 9 ff. 19, 39 ff. 13, 24 f. 10, 25 ff. 10, 38 ff.). Trotz diesem paulinischen Grundton des Evangeliums wäre indessen gleichwohl ein streng und consequent durchgeführter Paulinismus nicht darin zu finden, sondern der eigenthümliche Tendenzcharakter des Evangeliums bestände darin, dass von paulinischem Standpunkt aus eine Vermittlung und Ausgleichung zwischen beiden Gegensätzen versucht würde.

Diese Annahme der Tübinger Kritiker, dass das Evangelium Marcion's die Quelle und Grundlage des Lukasevangeliums sei, wurde schon von Semler, Griesbach, Eichhorn u. A. der ältern kirchlichen Ansicht entgegengesetzt, dass der Häretiker Marcion das Lukasevangelium für seine dogmatischen Zwecke verstümmelt und verfälscht habe, obgleich die von den Kirchenvätern aus dem marcionitischen Evangelium angeführten Textesstellen (mit Ausnahme von Luk. 8, 21 und 21, 17), im Unterschied von den andern Evangelien sämmtlich mit dem Text des Lukasevangeliums, wie er uns vorliegt, bis auf den Unterschied verschiedener Lesarten übereinstimmen. Gegen die Annahme der Tübinger Kritik, dass das marcionitische Evangelium das ursprüngliche und unser Lukasevangelium eine vermehrte und katholisirte Ueberarbeitung desselben sei, oder dass unser Lukas nach Marcion's Text in zwei heterogene Theile mit ganz verschiedenem Charakter und aus ganz verschiedener Zeit zerfalle, hat sich neuerdings Volckmar in Fulda erklärt und nachgewiesen: 1. dass wirklich der Nachricht der Kirchenväter die Wahrheit zum Grunde liegt, dass Marcion seiner eigenthümlichen antijudaistischen und ultrapaulinischen Richtung gemäss das Lukasevangelium nicht bloss gebraucht, sondern Vieles, was ihm darin anstössig war, ausgemerzt und sich dasselbe für seine dogmatischen Parteizwecke zurecht gemacht hat; 2. dass sowohl für das Lukasevangelium, als für Marcion's Text eine andere, ältere

Grundlage (Ur-Lukas) vorauszusetzen ist, die durch Einschiebungen vermehrt und mit judaisirenden Elementen verschmolzen wurde; 3. dass diese ältere Grundschrift allein der auch dem Matthäusevangelium zum Grunde liegende Text ist, den Lukas paulinisirt hat, während dagegen Marcion's Text erst aus dem uns vorliegenden Lukasevangelium entstanden ist, indem dieser Gnostiker den Lukastext nach seiner dogmatischen Tendenz verkürzt und entstellt hat; 4. dass von einer Zusammensetzung des Lukasevangeliums aus Stücken von ganz heterogenem Charakter, verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten keine Rede sein kann, da der dogmatische Charakter des Lukas im ganzen Evangelium als ein völlig in sich einiger sich erweist, in allen Stücken von Anfang bis zu Ende dieselbe Sprache, derselbe Styl, dieselben Wendungen, Ausdrücke und Structuren zu finden sind.

Im Prolog zu seinem Evangelium deutet Lukas selbst an, dass er nach vielen vorausgegangenen evangelischen Darstellungen es unternehme, das Evangelium schriftlich darzustellen, damit sein Theophilus die Sicherheit der Lehre erkenne, d. h. also, dass er eine bestimmte dogmatische Richtung seiner Zeit dadurch zu bewähren die Absicht habe, und diese Tendenz ist keine andere, als die volle Berechtigung des Heidenthums und die Darstellung des Paulinismus, wie er sich in seiner dem damaligen Zeitbewusstsein entsprechenden gemässigten Form darstelle. Trat nun Marcion erst um das Jahr 140 n. Chr. auf, so muss unser Lukasevangelium in seiner vorliegenden Gestalt jedenfalls demselben schon vorgelegen haben, also schon vor dem Jahre 140 entstanden sein. Wird nun in der eschatologischen Rede, die Lukas (Kap. 21) Jesu in den Mund legt, die Zerstörung Jerusalem's (durch Titus) als bereits vergangen vorausgesetzt, so scheint er durch die Bestimmung, Jerusalem werde so lange von den heidnischen Völkern zertreten sein, bis der Heiden Zeit erfüllt sei (21, 24), die mit dieser vorausverkündigten Begebenheit verbunden gedachte Parusie Christi nicht unmittelbar mit der Zerstörung Jerusalem's zu verbinden, sondern durch eine längere Periode von ihr zu trennen und also in dieser Zeit geschrieben zu haben, wo diese *καιροὶ ἐθνῶν* ihren Verlauf zu nehmen begonnen hatten. Setzt nun aber das Lukasevangelium das Vorhandensein des Matthäusevangelium voraus, so fiele die Entstehung des Lukasevangeliums, wie es uns jetzt

vorliegt, in die nächsten Jahre nach der des Matthäusevangeliums, also nicht viel später, als in die Zeit von 130—134.

Was endlich das dritte unter den synoptischen Evangelien, das Evangelium nach Markus angeht, so ist dasselbe fast ganz mit Ausnahme weniger Stellen in den beiden andern Evangelien enthalten und deren reichhaltigere und ausführlichere Darstellung in eine kürzere zusammengezogen, wobei nur wenige Abänderungen und eigne Zuthaten vorkommen. Nur die beiden Parabeln von einem fruchttragenden Acker (4, 26—29) und von einem verreisenden Hausherrn (13, 33—36), zwei Heilungswunder (7, 31—37 und 8, 22—26) und einige historische Anekdoten (3, 20 f. 14, 51 f. und 15, 44 f.) sind ihm eigenthümlich, ohne dass sich jedoch darin ein selbstständiger geschichtlicher Werth zu erkennen gäbe. Unter solchen Umständen erklärt sich die Abfassung eines so beschaffenen, nichts Eigenthümliches und Neues enthaltenden Evangeliums nur aus einer bestimmten dogmatischen Tendenz, welche nach allen vorliegenden Daten keine andere war, als die Absicht, unter Vermeidung alles Gegensätzlichen, aller Controverse, durch Hinweglassung der Vorgeschichte, der Bergrede und aller specifisch judenchristlichen oder paulinischen Eigenthümlichkeit der beiden benutzten frühern Evangelien, sich auf einen indifferenten, neutralen, die vorhandenen Gegensätze vermittelnden und versöhnenden Standpunkt zu stellen. Die Flammen (sagt treffend ein neuerer Kritiker), welche in den beiden Heerlagern der Apostelschaft, in dem des Petrus und Jakobus einerseits und dem des Lukas und Paulus andrerseits gegeneinander brannten und in den Evangelien des Matthäus und Lukas ihr Glühen unverhüllt zu Tag gegeben hatten, bedurften sehr dringend einer Mässigung oder Dämpfung; namentlich musste man ein Evangelium zu besitzen wünschen, welches ungetrübt von Parteibeziehungen die evangelische Verkündigung friedlich und einfach darzustellen suchte. Diess sucht das Markusevangelium zu erreichen, welches ganz dem damaligen neutralen und vermittelnden Charakter der römischen Kirche, aus der es hervorgegangen ist, entspricht. Darauf weist nämlich die darin sich findende Erklärung palästinensischer Oertlichkeiten, jüdischer Sitten und Gebräuche, der häufige Gebrauch lateinischer Wörter, lateinischer Amts- und Münznamen, latinisirender Redensarten hin, abgese-

hen davon, dass die kirchliche Ueberlieferung den Ursprung des Evangeliums ausdrücklich nach Rom verlegt. Und in Rücksicht auf diese neutrale Stellung des Evangeliums hat die kirchliche Ueberlieferung demselben den Namen des **Markus** vorgesetzt, welcher nach der Ueberlieferung ebensowohl Begleiter des Paulus, als Dolmetscher des Petrus gewesen und als solcher sich am Besten zum ausgleichenden Mittelsmanne eignete *).

§. 44.

Die Apostelgeschichte des Lukas.

Um dieselbe Zeit mit dem Lukasevangelium oder etwas später entstand die sogenannte **Apostelgeschichte** innerhalb der römischen Kirche. Dieses Werk zerfällt ihrem **Inhalte** nach in zwei nicht ganz gleiche Hälften, nämlich Kap. 1 — 8 und 9, 31 — 11, 24 und 12 enthält die Geschichte der Urapostel und der jerusalemitischen Gemeinde, Kap. 9, 1 — 30. 11, 25 — 30 und 13 — 28 die Geschichte des Paulus. Auf den ersten Blick scheint die Schrift nichts anders geben zu wollen, als eine einfache Geschichtserzählung des apostolischen Zeitalters, oder Denkwürdigkeiten über die Entstehung, Zunahme und Ausbreitung der christlichen Gemeinde, wofür jene beiden Hauptapostel, Petrus und Paulus, das Meiste gethan haben. In diesem Sinne ist auch von späterer Hand der Titel: *πράξεις τῶν ἀποστόλων* vorgesetzt worden. Indessen verliert sich dieser Schein bei näherer Betrachtung des Inhalts, indem die Schrift sehr Vieles unerwähnt lässt, was wir in einer Geschichte des apostolischen Zeitalters erwarten dürfen und wovon wir zum Theil durch Neutestamentliche Briefe Nachricht haben, und die Schicksale der jerusalemitischen Gemeinde seit dem Auftreten des Paulus, die spätere Thätigkeit des Petrus und der übrigen zwölf Apostel, die Verbreitung des Christenthums in den östlichen Län-

*) **Köstlin** (der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien, 1853) setzt die Abfassung der drei synoptischen Evangelien in die Zeit von 80 — 110 und lässt sie mit Baur übereinstimmend als Matthäus, Lukas und Markus aufeinander folgen; dagegen nimmt er eine Reihe von Mittelstufen (ein petrinisch-judenchristliches Evangelium, eine galiläische Lokaltradition, eine südpalästinensische Bearbeitung des Matthäus, ein Petrusevangelium, ein paulinisches Evangelium) an, sodass ein sehr verwickelter Literaturprocess zum Grunde gelegt ist.

dern, die Gründung der römischen Gemeinde ganz und gar im Dunkel lässt und so manche andere Verhältnisse des apostolischen Zeitalters, die sich aus anderweitigen Daten ergeben, nicht berührt. Für unabsichtlich und etwa für eine Folge mangelhafter Quellen lassen sich diese Lücken der Schrift nicht halten, wenn der Verfasser wirklich jener Lukas gewesen, der als Begleiter des Paulus bekannt ist, und ebensowenig, wenn er dieser Lukas nicht ist, da ihm auf alle Fälle ausser den paulinischen Briefen eine vollständig ausgebildete Tradition vorliegen musste, um über jene Verhältnisse nicht in Unklarheit zu bleiben. Ueberdiess verräth der Verfasser in mehreren Stellen (18, 23. 20, 25. 24, 17), dass er mehr weiss, als er mitzutheilen für gut findet. Diese auffallende Erscheinung weist den historisch-kritischen Blick auf die Vermuthung, dass die Apostelgeschichte eine Tendenzschrift sei, was auch die nähere Betrachtung des Inhalts vollständig bestätigt. Es findet sich nämlich darin eine auffallende Uebereinstimmung zwischen den Thaten und Schicksalen des Petrus und der Urapostel auf der einen und denen des Paulus auf der andern Seite, indem sich beide Theile nicht bloss im Allgemeinen durch die Schilderung ihrer Wunderthätigkeit (2, 43. 5, 16. 8, 6 f. vgl. mit 18, 12. 19, 11. 28, 9) gleichgestellt werden, sondern es wird sogar jeder Art petrinischer Wunderwirkung eine ganz analoge von Seiten des Paulus an die Seite gesetzt. Diess weist darauf hin, dass der Verfasser aus der ihm vorliegenden Tradition seinen Stoff aus einem bestimmten Gesichtspunkt ausgewählt, gesichtet, umgebildet und erweitert habe, um so ein gleichförmiges Ganze zu erhalten. Wie in den Wundern, so werden beide Apostel auch hinsichtlich ihrer Leiden und Widerwärtigkeiten parallelisirt, sodass beide Theile vollständig einander gleich stehen und zugleich beide sich einer besondern göttlichen Fürsorge zu erfreuen haben. Dagegen werden die Leiden und Kämpfe des Paulus, von denen wir aus dessen Briefen Kunde haben, mit keinem Worte erwähnt, in Betreff der in der Apostelgeschichte erzählten Verfolgungen der Urapostel dagegen hat es die Kritik zur hohen Wahrscheinlichkeit erhoben, dass die angeblichen drei Verfolgungen sich in der Wirklichkeit auf eine einzige, die Kap. 12 erwähnte, reduciren und die beiden erstern (Kap. 3, 4 und 5) sich als Nachbildungen der letztern erweisen.

Dagegen tritt in der Schrift die Lehre des Paulus mit ih-

ren charakteristischen Grundeigenthümlichkeiten ganz in den Hintergrund, es findet sich in allen dem Paulus in den Mund gelegten Lehren nur eine einzige schüchterne Hinweisung (13, 38 ff.) auf die paulinische Lehre vom Gesetz und der Rechtfertigung und statt der Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Juden wie der Heiden, statt der Lehre von der Versöhnung durch den Tod Jesu, statt der Aufhörung der Gesetzesreligion, statt des rechtfertigenden Glaubens ertönen uns aus dem Munde des Paulus nur die Schlagwörter des Ebionitismus entgegen, die Verkündigung des Monotheismus gegenüber dem heidnischen Polytheismus, die Predigt von der Auferstehung und Messianität Jesu, von der Sinnesänderung und den guten Werken, von der Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und dem künftigen Gericht; und was uns von paulinischer Lehre mitgetheilt wird, lässt der Verfasser den Petrus, den Stephanus und Jakobus viel deutlicher und bestimmter aussprechen, als den Paulus selbst. In ähnlicher Weise erscheint Paulus als ein gesetzesfrommer Israelite, der Gelübde und Nasiräatsopfer übernimmt, um die Verläumdung zu widerlegen, als ob er den Abfall vom Gesetz lehre. Der Verfasser lässt den Paulus immer nur zunächst den Juden predigen und nur durch ihren Unglauben und durch göttliche Ordre gezwungen auch den Heiden, während dagegen die Männer der Urgemeinde den Grundsatz der Heidentaufe gerade zuerst erkannt und bethätigt haben sollen, eine Umstellung und Verkehrung der geschichtlichen Thatsachen und der Charaktere, die deutlich genug auf eine bestimmte pragmatisirende Reflexion und dogmatische Tendenz hinweist, welche dieses eigenthümliche ungeschichtliche Licht über die Verhältnisse des apostolischen Zeitalters verbreitet. Gleichermaassen ist in Bezug auf apostolische Befähigung Paulus den Uraposteln gleichgestellt und das persönliche Verhältniss desselben zur judenchristlichen Partei als ein durchaus freundliches geschildert, wie's nach den Briefen des Apostels keineswegs stattfand.

Der Verfasser der Apostelgeschichte hält als das Wesentliche des Paulinismus die universelle Bestimmung des Christenthums und das Recht eines gesetzesfreien Heidenchristenthums neben dem Judenchristenthum fest und versteht sich, um diesen Zweck durchzusetzen, zu den umfassendsten Zugeständnissen an den Judaismus, setzt die Hauptstücke der paulinischen Lehre bei Seite, lässt den Judenchristen Gesetz und Beschneidung und

macht den Paulus zum eifrigen Gesetzesdiener. Dieser Hauptzweck des Buchs tritt am Unverhülltesten im 15. Kapitel hervor; er ist kein anderer, als ein Vermittelungsversuch zwischen Judaisten und Paulinern, ein auf gegenseitige Zugeständnisse gegründeter Vergleichungsvorschlag zwischen beiden Parteien, der Entwurf eines von gemildert-paulinischer Seite den Judaisten vorgelegten Friedensvertrags, wodurch die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seiten der Judenchristen durch Zugeständnisse der paulinischen Partei an den Judaismus erkauft werden soll. Damit verbindet sich zugleich der Nebenzweck, der vorwaltend auf judenchristlichem Boden stehenden römischen Gemeinde den Paulus als einen schon durch seine Geburt römischen Bürger zu empfehlen und dadurch seine Versöhnung der Pauliner und Judaisten zunächst für die römische Gemeinde zu erreichen.

Dass die Apostelgeschichte in ihrer vorliegenden Gestalt das Werk eines und desselben Verfassers ist, geht ebensosehr aus dem einheitlichen stylistischen und schriftstellerischen Gepräge, wie aus dem Inhalt der Schrift hervor, deren hin und wieder vorkommende Widersprüche unvermeidlich sind bei einer solchen auf absichtliche oder unabsichtliche Veränderung der Thatsachen gerichteten Tendenz, welche der Verfasser verfolgte und in welcher die das Ganze beherrschende Grundidee enthalten ist. Die Annahme verschiedener Referenten und einer Zusammensetzung des Buchs aus einzelnen Erzählungen ist aus dem Inhalt nicht zu rechtfertigen. Dass die Apostelgeschichte mit dem Lukasevangelium einen und denselben Verfasser hat, wird sowohl im Eingang der Apostelgeschichte selbst, als durch die kirchliche Ueberlieferung äusserlich bezeugt, geht indessen auch aus der Sprache und stylistischen Uebereinstimmung beider Werke hervor und wird endlich durch die Verwandtschaft ihres Zweckes und ihres ganzen dogmatischen Charakters in höchstem Grade wahrscheinlich. Die kirchliche Benutzung der Apostelgeschichte lässt sich dagegen nicht vor dem letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts nachweisen, während erst bei Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian des Lukas als ihres Verfassers Erwähnung geschieht. Von einem Verfasser aber, welcher insbesondere in dem Kap. 16, 10—18. 20, 4 — 28, 16 behandelten Zeitraume in der nächsten Umgebung des Paulus sich befunden hätte, kann die Schrift nicht herrühren; sie ent-

hält vielmehr deutliche Spuren einer spätern Abfassungszeit; ihre ganze Tendenz, ihr dogmatischer Charakter weist darauf hin, dass sie ungefähr gleichzeitig mit dem Lukasevangelium, also um die Zeit von 130 — 134 oder wenig später in ihrer jetzigen Gestalt abgefasst worden und zwar sehr wahrscheinlich innerhalb der römischen Gemeinde, wohin auch die ersten Spuren ihrer kirchlichen Benutzung weisen.

§. 45.

Der Brief des Judas, der zweite Brief des Petrus und die sogenannten Pastoralbriefe.

1. Der Brief Judä gibt sich den Judas, Bruder des Jakobus, zum Verfasser (Vs. 1) und wird auch in der evangelischen Ueberlieferung (Matth. 13, 55. Mark. 6, 3) unter den Brüdern des Herrn ein Judas erwähnt. Obgleich der Brief nach Vs. 1 an Christen überhaupt gerichtet ist, so scheint doch der Verfasser einen bestimmten Kreis von Christen im Auge gehabt zu haben, in welchem gewisse verderbliche Menschen, gottlose, üppige, lastersüchtige, die Liebesmahle durch Schwelgerei entweihende, unzufriedene, und Spaltungen hervorrufende Menschen ihr Unwesen trieben, und vor welchen zu warnen und ihnen Strafe anzudrohen, der Zweck des Aufsatzes ist. Obgleich dieser Brief von Clemens von Alexandrien, Tertullian u. a. mit Achtung erwähnt wird, so fehlte derselbe doch im syrischen Kanon und Origenes kennt schon Zweifel an seiner Aechtheit, während ihn Eusebius geradezu unter die Antilegomena setzt, bis er endlich im vierten Jahrhundert mit andern Antilegomena in den kirchlichen Kanon aufgenommen wurde.

Obwohl der Brief seinem dogmatischen Charakter nach sehr einfach und unentwickelt ist, so gibt er sich jedoch nichtsdestoweniger als ein Product des nachapostolischen Zeitalters zu erkennen, worauf offenbar die Stelle Vs. 17 und 18 (Erinnert euch der Worte, die zuvorgesagt sind von den Aposteln unsers Herrn Jesu Christi, da sie euch sagten, dass zu der letzten Zeit Spötter sein werden, die nach ihren eignen Lüsten des gottlosen Wesens wandeln) hindeutet, indem diese Anschauung einen nicht unbeträchtlichen Zwischenraum zwischen dem apostolischen Zeitalter und der Gegenwart, in welcher der Verfasser lebte, voraussetzt, sowie daraus zugleich die Nichtidentität des Verfassers mit dem Apostel Judas hervorgeht, da der Verfasser, wäre er

selber ein Apostel gewesen, schwerlich in dieser Art von den Aposteln des Herrn reden konnte. Wollte nun der Verfasser (Vs. 3) seine Leser mit Schriften ermahnen, dass sie für den Glauben kämpfen sollten, der einmal den Heiligen überliefert worden sei, und sich erbauen möchten (Vs. 20) auf den allerheiligsten Glauben, so weisen die Beziehungen auf das Alte Testament (Vs. 5. 7) und die Erwähnung der Engel (Vs. 6. 9), sowie die Erwähnung des jüdisch-apokryphischen Buches Henoch (Vs 14) auf judenchristliche Leser, deren Augen der Verfasser am Besten dadurch auf sich zu lenken dachte, dass er den Namen des gefeierten Vorstehers der Mutterkirche zu Jerusalem, des Jakobus, an die Spitze des Briefs stellte und sich als dessen Bruder ausgab.

2. Der zweite Brief des Petrus ist abhängig vom Brief Judä und darum nothwendig der Zeit nach später, als dieser, entstanden. Die auffallende Verwandtschaft des Briefs zum Briefe Judä zeigt sich besonders im zweiten Kapitel, in einzelnen Versen auch im ersten und dritten Kapitel. Bei diesem Verwandtschaftsverhältniss zeigt sich die Abhängigkeit auf Seiten des zweiten Briefs Petri, die Ursprünglichkeit auf Seiten des Briefs Judä, und zwar aus folgenden Gründen: 1. der Ausdruck im Brief Judä ist einfacher, im 2. Petri rednerischer und künstlicher; 2. Ausdrücke des Briefs Judä sind im 2. Petri entstellt und auffallend vertauscht; 3. die Stellen 2. Petri 2, 4 und 11 sind aus Judä 6 und 9 geflossen, woher sie allein Licht erhalten; 4. der Gedankenzusammenhang im Brief Judä ist fest und bestimmt, im 2. Petri schwankend wie der eines Nachahmers; 6. die Gegner im Brief Judä sind fest und bestimmt, im 2. Petri dagegen aus Lasterhaften Irrlehrer gemacht, von denen es unklar bleibt, ob sie gegenwärtig oder zukünftig sind *). Durch diese ungeschickte Benutzung eines fremden Briefs verräth sich der ungeschichtliche Inhalt des Briefs, der eines Apostels, wie Petrus, unwürdig ist; verdächtig ist überdiess die Absichtlichkeit, die der Verfasser verräth, sich als Apostel bemerklich zu machen, indem er nicht bloss im Eingang des Briefs (1, 1), son-

*) Dieses Schwanken erklärt sich ohne Zweifel daraus, dass der Verfasser dem Petrus die Weissagung künftiger Irrlehrer in den Mund legt, die dem wirklichen Verfasser gegenwärtig sind, sodass er im Verlauf der Schilderung aus der Rolle fällt.

dern auch im Briefe selbst sich als Apostel (3, 2) bezeichnet, dabei freilich durch ungeschickte Benutzung der Stelle des Briefs Judä Vs. 17 aus der Rolle fällt, dann wieder sich als einen Lebensgenossen Jesu (1, 14) und als seinem nahen Tode entgegengehend, endlich als Mitbruder Pauli (3, 15) und als den Verfasser des 1. Briefs Petri (3, 1) bezeichnet. Gegen die Aechtheit spricht ferner die Anführung der Briefe als geschlossene Sammlung und als γραφαί (3, 15 f.), die Beziehungsnahme auf spätere Zweifel an der allzulange ausbleibenden Zukunft Christi. Ausserdem erkannte die syrische Kirche den Brief nicht als ächt an und Eusebius zählt ihn unter die Antilegomena; und obgleich er im vierten Jahrhundert in den Kanon aufgenommen wurde, so blieben doch die Zweifel gegen seine Aechtheit fortwährend aufrecht. Der Hauptzweck des Briefs scheint zunächst zu sein, den Glauben an die Zukunft des Herrn gegen gewisse Zweifel zu befestigen und zur rechten Bereitschaft auf dieselbe zu ermahnen; wenigstens wird 1, 12—21 die Zukunft Christi durch des Verfassers apostolisches Zeugniss und alttestamentliche Weissagungen bestätigt. Wir sind (heisst es) nicht den klugen Fabeln (Mythen) gefolgt, da wir euch kund gethan haben die Kraft und Zukunft unsers Herrn Christi, sondern wir haben seine Herrlichkeit selbst gesehen, da er empfing von Gott dem Vater Ehre und Preis durch eine Stimme, die zu ihm geschah von der grossen Herrlichkeit mit den Worten: diess ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; und die Stimme haben wir gehört als vom Himmel kommend, da wir mit ihm waren auf dem heiligen Berge. Und wir haben ein festes prophetisches Wort, und ihr thut wohl daran, dass ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheinet in einem dunkeln Orte, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euern Herzen; aber keine Weissagung in der Schrift geschiehet aus eigner Auslegung, sondern die heiligen Menschen Gottes haben geredet und geschrieben getrieben vom heiligen Geist.

Mit dem Uebergange (2, 1) kommt der Verfasser auf Irrlehrer zu reden, die zu erwarten seien, die aber von Vs. 9 an als gegenwärtig vorgestellt werden und nicht etwa die Zukunft Christi läugnen, sondern als Lustdiener, als Sectenstifter, als falsche Propheten gleich Bileam, als Prediger einer falschen Weisheit, die durch verführerische Beredtsamkeit Gewinn zu machen suchten, bezeichnet werden, sodass die Vermuthung nahe

liegt, es möchten darunter Gnostiker gemeint sein. Es waren aber (heisst es 2, 1—22) auch falsche Propheten unter dem Volke, wie auch unter euch falsche Lehrer sein werden, die nebenher verderbliche Secten einführen werden und verläugnen den Herrn, der sie erkauft hat, und werden über sich selbst eine schnelle Verdammniss bringen. Und viele werden ihrem Verderben nachfolgen und der Weg der Wahrheit wird verlästert werden. Und so Gott der Engel, die gesündigt haben, nicht verschonet hat, und die vorige Welt nicht verschonete, sondern allein den Noah, den Prediger der Gerechtigkeit, bewahrete und die Sündfluth über die Welt der Gottlosen führte und Sodom und Gomorra zur Asche machte und nur den gerechten Lot erlöste; so weiss der Herr die Gottseligen aus der Versuchung zu erlösen, die Ungerechten aber zum Tag des Gerichts aufzubewahren und zu peinigen, allermeist aber diejenigen, die nach dem Fleisch in unreiner Lust wandeln, das zeitliche Wohlleben für Wollust erachten, Schande und Laster treiben, mit eurem Gute prassen, Augen voll Ehebruchs haben und leichtfertige Seelen an sich locken, die den rechten Weg verlassen und dem Wege Bileam's folgen, dem der Lohn der Ungerechtigkeit gefiel, der aber die Strafe seiner Uebertretung erhielt, indem das stumme lastbare Thier mit Menschenstimme redete und der Thorheit des Propheten wehrte. Sie reden stolze Worte, da nichts hinter ist, reizen durch Unzucht zur fleischlichen Lust diejenigen, die recht entronnen wandeln und nun im Irrthum wandeln, und verheissen ihnen Freiheit, so sie doch selbst Knechte des Verderbens sind. Denn so sie dem Unflath der Welt entflohen sind durch die Erkenntniss des Herrn und Heilandes Jesu Christi, werden aber wiederum in denselbigen geflochten und überwunden, so ist bei ihnen das Letzte ärger geworden, als das Erste.

Erst im dritten Kapitel kommt der Apostel wieder, nachdem er sich als den Verfasser des ersten Briefs Petri (3, 1 f.) bezeichnet hat, auf die Lehre von der Zukunft Christi zu sprechen, um deren Gewissheit gegen gewisse Spötter und Zweifler aufrecht zu erhalten und eine Ermahnung daran zu knüpfen (3, 3—13): Wisset das auf's Erste (heisst es), dass in den letzten Tagen Spötter kommen werden, die nach ihren eignen Lüsten wandeln werden und sagen: wo ist die Verheissung seiner Zukunft? Denn nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt es Alles, wie es von Anfang der Creatur gewesen ist! Aber

leichtfertig wollen sie nicht wissen, dass der Himmel vor Zeiten auch war, dazu die Erde aus Wasser und im Wasser bestanden durch Gottes Wort; und dennoch wurde zur Zeit die Welt mit der Sündfluth verderbt. Also werden auch jetzt Himmel und Erde durch sein Wort aufgespart und für's Feuer behalten werden am Tag des Gerichts und der Verdammniss der gottlosen Menschen. Vor dem Herrn freilich ist Ein Tag, wie tausend Jahre, und tausend Jahre, wie Ein Tag; der Herr verzögert nicht die Verheissung, wie es Manche für einen Verzug halten, sondern er hat Geduld mit uns und will nicht, dass Jemand verloren werde, sondern dass sich Jedermann zur Busse kehre. Es wird aber des Herrn Tag kommen, wie ein Dieb in der Nacht, indem die Himmel vergehen werden mit grossem Krachen, die Elemente in der Hitze zerschmelzen und die Erde mit allen ihren Werken verbrennen wird. Darum wartet mit heiligem Wandel und gottseligem Wesen auf die Zukunft des Tages des Herrn. Wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde, nach seiner Verheissung, in welcher Gerechtigkeit wohnet.

Die auf die Abfassungszeit des Briefs das rechte Licht werfende Tendenz des Verfassers scheint sich aus dem Schlusse zu ergeben, wo es (3, 15 f.) heisst: Wie auch unser geliebter Bruder Paulus nach der Weisheit, die ihm gegeben ist, euch geschrieben hat, gleichwie er auch in allen Briefen davon redet, in denen manche Dinge schwer zu verstehen sind und die Unkundigen und Leichtfertigen leicht verwirren, zu ihrer eignen Verdammniss; ihr aber, weil ihr diess zuvor wisset, so verwahret euch, dass ihr nicht durch Irrthum der ruchlosen Leute sammt ihnen verführt werdet und aus eurer eignen Festung entfallet! Hiernach scheint für den nachapostolischen Verfasser dieses Briefs die Vertheidigung der paulinischen Schriften gegen ihre falsche Benutzung von Seiten der Häretiker (Gnostiker) und die Tendenz eines Friedensvorschlags zwischen den Petrinern und Paulinern als Motiv zur Abfassung des Schreibens angenommen werden zu müssen, welche Absicht er nicht besser zu erreichen glaubt, als wenn er den Paulus seinen geliebten Bruder nennt, dessen Weisheit rühmt, sich auf dessen Schriften beruft, indem er nur vor deren Missverstande warnt, und dem Heidenapostel aus dem Munde des Judenapostels ein Rechtgläubigkeitszeugniss ausstellt. Der Verfasser selbst steht offenbar auf judenchristlichem Boden, indem ihm die eigenthümlichen

paulinischen Grundgedanken fremd sind, das Christenthum vorwaltend als Lehre erscheint und das Verhältniss des Glaubens zu den Werken als ein ganz äusserliches erscheint (1, 2. 3. 5—8. 16. 20. 2, 20 f. 3, 3. 18).

3. Ausser den bereits früher betrachteten pseudo-paulinischen Briefen, die wir in die Entwickelungsgeschichte des nachapostolischen Zeitalters eingereiht haben, befinden sich im Kanon des Neuen Testaments noch drei kleine Briefe an bestimmte Personen, welche um ihres angenommenen kirchenpraktischen Zweckes willen gewöhnlich unter dem Namen der paulinischen Hirtenbriefe zusammengefasst werden, nämlich die beiden Briefe an Timotheus und der Brief an Titus.

Timotheus war nach den Nachrichten, welche die Apostelgeschichte von ihm gibt und nach den in den Briefen selbst enthaltenen Daten über die Person desselben, wahrscheinlich aus der lykaonischen Stadt Lystra gebürtig und der Sohn eines heidnischen Vaters und einer jüdischen Mutter. Wahrscheinlich von Paulus selbst bekehrt, wurde er dessen Gehülfe und leistete ihm auf seinen Bekehrungsreisen als Gesandter und Geschäftsträger wichtige Dienste; ja, die Ueberlieferung lässt ihn sogar während der römischen Gefangenschaft des Apostels diesem zur Seite stehen. Die angenommene Situation des ersten Briefs an den Timotheus ist diese, dass Paulus an den bei seiner Abreise von Ephesus nach Macedonien (Apostelg. 19, 22 ff.) in Ephesus mit Aufträgen zurückgelassenen Gehülfen schreibt. Da aber nach der Apostelgeschichte Timotheus dem Paulus nach Macedonien voranging und nach wenigen Monaten wieder dort mit ihm zusammentraf (2. Kor. 1, 1), so ist diese im Brief angenommene Situation mit den geschichtlichen Verhältnissen nicht in Einklang zu bringen, und um den dadurch entstehenden Schwierigkeiten zu entgehen, haben andere Kritiker denselben in die Zeit nach der ersten Gefangenschaft des Apostels gesetzt, wo sie ihn eine Reise nach Kleinasien und Macedonien machen lassen. Da jedoch die Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Apostels in Rom den stärksten Verdacht gegen sich hat, nur ein Product der kirchlichen Sage zu sein, so fällt damit die Möglichkeit des ergriffenen Auswegs in sich selbst zusammen. Eine andere Vermuthung, dass der Brief während der Gefangenschaft des Apostels in Cäsarea geschrieben sei, kann nur durch exegetischen Zwang und Künstelei gestützt werden und erweist sich

ebenfalls als unhaltbar. Im Gegentheil passen die im Briefe vorausgesetzten ausgebildeten Gemeindeverhältnisse nicht in die Situation einer erst seit wenigen Jahren bestehenden christlichen Gemeinde des apostolischen Zeitalters, und das Vorhandensein von Irrlehrern in Ephesus (1, 3) widerspricht der in der Apostelgeschichte (20, 29 f.) liegenden Voraussetzung. Der im Briefe angenommene Zweck ist, dem Timotheus zum Entgegenwirken gegen diese Irrlehrer und überhaupt zur fortwährenden Ueberwachung der Gemeinde bis zur Rückkehr des Apostels (3, 15) Anweisungen zu geben; diesen angenommenen Zweck hält jedoch der Verfasser nicht fest, sondern irrt auf Ungehöriges ab; er fängt zwar von den Irrlehren (1, 3) an, irrt aber schon Vs. 12 davon ab, um in haltungsloser Weise (4, 1—5) künftige Irrlehrer vorauszusagen und dem Timotheus in Bezug auf solche Ermahnungen zu geben, dann wiederum mitten unter sittlichen Ermahnungen (6, 3—5) wieder vor Irrlehrern zu warnen und (Vs. 20 f.) nochmals auf dieselben zurückzukommen. In Bezug auf die Leitung der Gemeinde gibt er (2, 1—7) Vorschriften über öffentliche Gebete und Fürbitten, dann (2, 8 - 15) über das kirchliche Verhalten der Frauen, endlich (3, 1 ff.) über Anstellung von Bischöfen und Diakonen. Allgemeine Ermahnungen (4, 6—16), besonders sittliche Ermahnungen (6, 1 f. 6—10. 17—19) und solche für Timotheus (6, 17—19) wechseln mit einander ab, sodass der ganze Brief sich als in hohem Grade unzweckmässig erweist, so wie ihm auch jede Beziehung auf das persönliche Verhältniss des Apostels zur ephesinischen Gemeinde fehlt.

Die angenommene Situation des zweiten Briefs an den Timotheus ist, dass der Apostel aus seiner römischen Gefangenschaft (1, 8. 12. 16 f. 2, 9. 4, 6. 16) an Timotheus schreibt, welcher sich nach gewöhnlicher Annahme (auf Grund der Stellen 1, 15. 18. 4, 19) in Ephesus befunden hätte, und ladet ihn ein, mit Markus nach Rom zu kommen (4, 9. 11. 21). Die aus dieser Situation entstehenden Widersprüche gegen die Andeutungen anderer in die Zeit der römischen Gefangenschaft gesetzter Briefe (Kol. 1, 1. 4, 7 ff. 12 ff. Philem. 1. Philipp. 1, 1. 2, 24. Kol. 4, 10) heben sich durch die Unächtheit letzterer. Dagegen ist die Stelle unsers Briefs (4, 13. 20) mit den Angaben der Apostelgeschichte (21, 29), und 4, 19 mit Röm. 16, 3 nicht zu vereinigen. Letztere Schwierigkeit erledigt sich jedoch durch

die wahrscheinliche Unächtheit der beiden letzten (15 und 16) Kapitel des Römerbriefs, welche nach Inhalt und Tendenz deutlich in dieselbe Zeit mit der Apostelgeschichte gehören. Um jene geschichtlichen Schwierigkeiten zu beseitigen, nehmen einige Kritiker mit der Unterschrift des Briefs die Abfassung desselben in der zweiten Gefangenschaft des Apostels an, was sich von selbst als unstatthaft erledigt; die Annahme, dass der Brief in der Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben sei, widerspricht der Stelle 1, 17. Ist der angenommene Zweck des Briefs nach 4, 9. 21 dieser, den Timotheus nach Rom einzuladen, so läuft Manches mit unter, was nicht dahin gehört, zum Beispiel die Ermahnungen (2, 2. 14—26. 3, 14 — 4, 2), die Polemik (2, 16—21. 23. 3, 6—9. 13) und die prophetischen Blicke in die Zukunft (3, 1—5. 4, 3); auch verräth die unpassende Erinnerung (3, 11) an Apostelgeschichte 13, 50. 14, 2. 7. 19 den Unterschieber und pseudonymen Verfasser.

Die Situation des Briefs an Titus ist diese, dass der Apostel diesem, in der Apostelgeschichte nicht erwähnten Gehülfen, Verhaltungsregeln gibt. Nach Gal. 2, 1—3 war derselbe ein geborner Grieche und Begleiter des Apostels auf der Reise nach Jerusalem, nach 2. Kor. 7, 6. 13. 14. 8, 16 f. 23. 12, 18 der Geschäftsträger des Apostels in Korinth. Nach 2. Tim. 4, 10 wäre derselbe von Rom nach Dalmatien abgereist und nach unserm Briefe (1, 5 f.) von Paulus auf Kreta mit kirchlichen Aufträgen zurückgelassen worden. Die Vorschriften, die ihm der angebliche Apostel in diesem Briefe ertheilt, beziehen sich unter Seitenblicken auf Irrlehrer (1, 10—16) zunächst auf anzustellende Presbyter (1, 5—9), auf die Leitung der Gemeinde überhaupt nach den verschiedenen Ständen der Gesellschaft (Kap. 2), dann aber sind es allgemeine sittliche Vorschriften und Motive (3, 1—8) und Warnung vor Streitigkeiten (3, 9—11), worauf der Schluss persönliche Beziehungen bringt (3, 12—15). Diese vorausgesetzte Reise des Apostels nach Creta und der Aufenthalt des Titus daselbst, sowie des Paulus Aufenthalt in Nicopolis (3, 12) ist aus der sonstigen Lebensgeschichte des Apostels nicht bekannt und lässt sich in dieselbe nicht mit Wahrscheinlichkeit einreihen; die von einigen Kritikern gemachten Versuche aber, diese Schwierigkeiten zu beseitigen, erweisen sich als künstliche Hypothesen, denen keine geschichtlich begründeten Voraussetzungen zum Grunde liegen.

Auch passen zur geschichtlichen Sachlage im apostolischen Zeitalter und dem angenommenen Zwecke des Briefes folgende Elemente: 1. die vorausgesetzten Irrlehrer (1, 10 f.) in Gemeinden, die noch gar nicht geordnet und ohne Presbyter waren (1, 5); 2. der Umstand, dass von diesen Irrlehrern nicht der abwesende Paulus durch den auf Kreta zurückgebliebnen Titus Nachricht erhält, sondern umgekehrt diesem erst Mittheilung macht; 3. wird (1, 6) ein längeres Bestehen des Christenthums auf der Insel vorausgesetzt; 4. die Polemik gegen die Irrlehrer und ihre Schilderung (1, 10—16. 3, 9) ist gar zu unbestimmt; 5. die Sittenregeln und Vorschriften (1, 6—9. 2, 1—10. 3, 1 f.) sind trivial und oberflächlich.

Unter diesen Umständen kann es nicht auffallen, dass die Aechtheit dieser sogenannten paulinischen Hirtenbriefe, welche Marcion nicht in seiner Sammlung paulinischer Briefe hatte und die erst von Clemens von Alexandrien erwähnt werden, seit Eichhorn vielfach bezweifelt und dieselben dem Paulus abgesprochen worden sind. Die wichtigsten Verdachtsgründe, welche geltend gemacht worden sind, sind folgende: 1. sie unterscheiden sich von den unbezweifelt ächten paulinischen Briefen durch bedeutsame Eigenthümlichkeiten in Sprache und Begriffen; 2. sie lenken von den eigentlichen Verhältnissen, die als Veranlassung der Abfassung vorausgesetzt werden, mit Vorliebe auf allgemeine Wahrheiten und Gemeinsprüche ab und kehren von solchen erst wieder zu einer speciellen Ermahnung oder Anweisung zurück; 3. sie charakterisiren sich durch das Hervorkehren einer vorwaltend praktischen Auffassung des Christenthums, der *εὐσέβεια* als praktischer Frömmigkeit und als Sittenlehre (*διδασκαλία ὑγιαίνουσα*), wobei das sittliche Verdienst geltend gemacht wird; 3. die bestrittenen Irrlehrer geben sich theils als judaisirende, theils als antijudaistische Gnostiker zu erkennen, und die Stellen 1. Tim. 6, 20. Tit. 3, 10 deuten auf eine Zeit hin, wo der Gnosticismus schon soweit sich entwickelt hatte, dass der Begriff der Häresе entstand; 4. auch andere Beziehungen der Briefe weisen auf eine spätere Zeit (1. Tim. 3, 1. 5, 9. 6, 17); 5. darauf weist namentlich auch das häufige Geltendmachen der „gesunden glaubwürdigen", von den Aposteln empfangenen Lehre und die Anweisungen zur Befestigung und Ausbildung kirchlicher Einheit (Tit. 1, 5 ff. 1. Tim. 3, 1 ff. 5, 17—19); 6. unpaulinisch ist die Entlehnung von Stellen aus paulinischen Brie-

fen und die wahrscheinliche Anführung (1. Tim. 5, 8. 2. Tim. 2, 8) des Lukasevangeliums als γραφή; 7. unpaulinisch ist das (1. Tim. 2, 15. 4, 3. 5, 14) über die Ehe Gesagte, die Bezeichnung Christi als Mittlers (1. Tim. 2, 5) u. A.

Was nun den dogmatischen Standpunkt der Briefe angeht, so ist derselbe allerdings in seiner Grundlage paulinisch (2. Tim. 1, 9. Tit. 3, 5) und darum dieselben ohne Zweifel aus paulinischen Lehrkreisen hervorgegangen. Der Paulinismus des Verfassers ist jedoch nicht mehr der ursprüngliche und reine des apostolischen Zeitalters, sondern mit judenchristlichen Elementen versetzt und der Universalismus der Briefe hat die polemische Haltung des paulinischen Universalismus verloren (1. Tim. 2, 4. 4, 10. Tit. 2, 11). Schon die regelmässig wiederkehrende Combination πίστις καὶ ἀγάπη beurkundet die Tendenz der Vermittelung zwischen Paulinismus und Nomismus (1. Tim. 1, 5. 14. 2, 15. 4, 12. 6, 11. 2. Tim. 1, 13. 3, 10. Tit. 2, 2) und die Betonung der ἔργα καλὰ oder ἀγαθὰ (1. Tim. 2, 10. 5, 10. 25. 6, 18. 2. Tim. 2, 21. 3, 17. Tit. 1, 16. 2, 7. 14. 3, 1. 8. 14), sowie die Hervorhebung des praktischen Christenthums, der εὐσέβεια und θεοσέβεια (1. Tim. 2, 2. 3, 16. 4, 7. 8. 6, 3. 5. 6. 11. 2. Tim. 3, 5. 12. 16. Tit. 1, 1. 2, 12) und des praktisch Religiösen, Werkthätigen (1. Tim. 1, 4. 2. Tim. 2, 14. 23. Tit. 3, 9) gehören nicht dem ächten Paulinismus an; der Begriff des Glaubens selbst aber wird vorwaltend als theoretische Ueberzeugung, als Rechtgläubigkeit gefasst (Tit. 1, 13), und steht bisweilen πίστις geradezu als Kirchenlehre (1. Tim. 4, 1. 6, 10. 21. Tit. 1, 4), sowie auch der den spätern Ebionitismus charakterisirende Ausdruck ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας mehrfach vorkommt (1. Tim. 2, 4. 4, 3. 2. Tim. 2, 25. 3, 7. Tit. 1, 1).

Dazu kommt die nicht zu verkennende Polemik gegen die Gnostiker (was deutlich 1. Tim. 6, 20 gesagt ist), namentlich gegen die Valentinianer und Marcioniten. Die Ausbreitung des Gnosticismus hatte sich einer erstrebten Annäherung zwischen Paulinismus und Judaismus im weitern Verlauf des nachapostolischen Zeitalters nur hinderlich gezeigt; und wie die Gnostiker zum Theil ihre Lehren aus den paulinischen Briefen zu rechtfertigen suchten, so wurden häufig die Pauliner für alle Verirrungen und Missbräuche der gnostischen Richtung verantwortlich gemacht (2. Petri 3, 15 f.). Hiergegen hatte sich nun der

Paulinismus ebenso zu wehren, wie gegen den Ebionitismus, und diess geschieht in den Pastoralbriefen, welche die gnostischen Irrlehren als Auswüchse der judaistischen Richtung darstellen und den Antipaulinern die Verantwortlichkeit für diese gnostischen Verirrungen zuschieben (Titus 1, 10. 14), indem sie zugleich dem Haupt und Urheber des paulinischen Christenthums eine Protestation gegen jene angeblich paulinischen gnostischen Irrlehren in den Mund legen. Indem nun dabei der Gesichtspunkt einer Vereinigung des wieder in seiner ganzen ursprünglichen Schroffheit hervorgetretenen Gegensatzes zwischen Paulinern und Petrinern (§. 41 und 42), einer versöhnlichen Mitte zwischen den Parteidifferenzen festgehalten wurde, machte sich das Streben geltend, durch die Forderung einer gegenseitigen Ausscheidung des Differentiellen und Controversen für den Zweck einer allgemeinen katholischen Kirche zu wirken. Daher die Abmahnungen vom Streit und die Hervorhebung der praktischen Seite des Christenthums (1. Tim. 1, 3 ff. 2. Tim. 2, 14. 22. Tit. 3, 8), der den Gnostikern gemachte Vorwurf ihrer Abweichung vom Glauben der Kirche (1. Tim. 1, 19. 4, 1. 6, 10. 2. Tim. 2, 18. 3, 8. 4, 4), die Hervorhebung des Unterschieds zwischen rechter und falscher Lehre (1. Tim. 1, 3. 1, 10. 4, 6. 6, 1. 3. 2. Tim. 1, 13. 4, 3. Tit. 1, 9. 13. 2, 1. 8. 3, 10), das Dringen auf Einheit der kirchlichen Verfassung mittelst der bischöflichen Autorität, als durch welche man die Einheit der Lehre, den gnostischen Irrlehren gegenüber, am besten erreichen zu können hoffen durfte (1. Tim. 3, 1. 13. 2. Tim. 2, 17).

Nun sind in Rom die monarchischen Verhältnisse des Episkopats am frühesten ausgebildet gewesen, wie diess die bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts (um's Jahr 169 spätestens) in Rom entstandenen vermeintlichen Briefe des Ignatius beweisen, welche vom paulinischen Standpunkt aus eine zwischen den Parteigegensätzen vermittelnde, katholicirende Tendenz verfolgen und zum Hauptthema ihrer Erörterungen die Warnung vor Häretikern, die Ermahnung zur Einheit des Glaubens und der Lehre und die Ermahnung zur Unterwerfung unter die Autorität des Bischofs haben und den Häretikern und dem verführerischen tödtlichen Gifte ihrer falschen Lehren gegenüber darauf dringen, dass an den „Dogmen des Herrn und der Apostel" festgehalten werde, da in der „katholischen Kirche" Ein Gebet, Ein Glaube, Ein Sinn, Eine Hoffnung, Ein Christus, überhaupt Ueber-

einstimmung und Friede sein müsse, zu dessen Erreichung es kein besseres Mittel, als den Gehorsam gegen den Bischof gebe, ohne den keine Kirche möglich und der als Stellvertreter Christi und wie der Herr selbst anzusehen sei, der im Presbyterium die Stelle Gottes vertrete, während die Presbyter die Stelle der Apostel verträten. Konnten im sechsten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts in der römischen Kirche solche Ueberzeugungen herrschen, so erklärt sich aus den dortigen hierarchisch-conciliatorischen Tendenzen der von den ignatianischen Briefen unmittelbar vorausgesetzten Verhältnisse um die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinreichend die Entstehung der Pastoralbriefe, welche von einem paulinisch gebildeten, aber versöhnlich gesinnten Manne dem Heidenapostel in den Mund gelegt werden, um durch dessen Autorität jener kirchlichen Tendenz eine kräftige Stütze zu geben und ähnliche geordnete kirchliche Verhältnisse auch in den kleinasiatischen Gemeinden anzubahnen.

Die Hauptsumme des eigentlichen Lehrgehalts dieser Briefe ist in folgenden Gedanken zusammengefasst: Ich ermahne dich, Andern zu gebieten, dass sie nichts anders lehren und nicht achten auf die Fabeln und Geschlechtsregister, die kein Ende haben, und bringen mehr Streitfragen auf, als Besserung zu Gott im Glauben, denn die Hauptsumme des Gebotes ist Liebe von reinem Herzen und von gutem Gewissen und von ungefärbtem Glauben. Wir wissen, dass das Gesetz gut ist, wenn man dasselbe recht gebraucht und weiss, dass dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist, sondern den Ungerechten und Ungehorsamen, den Gottlosen und Sündern, den Unheiligen und Ungeistlichen, den Vater- und Muttermördern und Todtschlägern, und wenn etwas mehr der heilsamen Lehre zuwider ist nach dem herrlichen Evangelium des seligen Gottes; denn das ist ja gewisslich wahr und ein theuer werthes Wort, dass Jesus Christus in die Welt gekommen ist, die Sünder selig zu machen (1. Tim. 1, 3—15). Gott, unser Heiland aber will, dass allen Menschen geholfen werde und dass sie zur Erkenntniss der Wahrheit kommen; denn es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Jesus Christus, der sich selbst für Alle zur Erlösung gegeben hat (1. Tim. 2, 4 ff.). So Jemand ein Bischofsamt begehret, der begehret ein köstliches Werk; es soll aber ein Bischof unsträf-

lich sein, Eines Weibes Mann, nüchtern, mässig, gastfrei, lehrhaftig, kein Weinsäufer und soll nicht pochen und nicht unehrliche Handthierung treiben und ein gutes Zeugniss haben von denen, die draussen sind, auf dass er nicht dem Lästerer in die Schmach und Stricke falle. Desgleichen sollen die Diakonen ehrbar sein, nicht doppelzüngig, nicht Weinsäufer und sollen nicht unehrliche Handthierung treiben, sondern als Solche, die das Geheimniss des Glaubens in reinem Gewissen haben; man lasse sie zuvor prüfen und darnach lasse man sie dienen, wenn sie unsträflich sind. Das schreibe ich dir, damit du wissest, wie du wandeln sollst im Hause Gottes, welches die Gemeinde des lebendigen Gottes, ein Pfeiler und Grundstein der Wahrheit ist. Ja, kundbar gross ist das gottselige Geheimniss: Gott ist geoffenbaret im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, den Engeln erschienen, den Heiden gepredigt, von der Welt geglaubt und aufgenommen in die Herrlichkeit (1. Tim. 3, 1—16). Der Geist aber sagt deutlich, dass in den letzten Zeiten manche vom Glauben abfallen werden und den verführerischen Geistern anhängen, den Lehren der Teufel durch diejenigen, so in Gleissnerei Lügenredner sind und ein Brandmahl in ihrem Gewissen haben und verbieten, ehelich zu leben und die Speise zu meiden, die Gott geschaffen hat, den Gläubigen und denen, welche die Wahrheit erkennen; denn alle Creatur Gottes ist gut und Nichts verwerflich, was mit Danksagung empfangen wird, denn es wird geheiligt durch das Gebet und das Wort Gottes. Wenn du den Brüdern Solches vorhältst, so wirst du ein guter Diener Jesu Christi sein, auferzogen in den Worten des Glaubens und der guten Lehre, bei welcher du immerdar gewesen bist; der ungeistlichen und altfränkischen Fabeln aber entschlage dich; aber übe dich selbst an der Gottseligkeit, die zu allen Dingen nütze ist und die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens hat (1. Tim. 4, 1—8). So aber Jemand anders lehret und bleibet nicht bei den heilsamen Worten unsers Herrn Jesu Christi und bei der Lehre von der Gottseligkeit, der ist verdüstert und weiss Nichts, sondern ist seicht in Fragen und Wortkriegen, woraus entspringet Schulgezänk solcher Menschen, die zerrüttete Sinne haben und der Wahrheit beraubt sind, die da meinen, Gesetzlosigkeit sei ein Gewerbe; es ist aber ein grosser Gewinn, wer gottselig ist und lässet sich genügen, denn wir haben Nichts in die Welt gebracht, darum

werden wir auch Nichts hinausbringen. Darum meide die ungeistigen losen Geschwätze und das Gezänk der falsch berühmten Kunst, welche etliche vorgaben und fehlen des Glaubens (1. Tim. 6, 3—21). Schäme dich nicht des Zeugnisses unsers Herrn, sondern leide mit dem Evangelium nach der Kraft Gottes, der uns selig gemacht und berufen hat, nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem Vorsatz und seiner Gnade, die uns gegeben ist in Christo Jesu vor den Aeonen der Welt, jetzt aber geoffenbaret durch die Erscheinung unsers Heilandes Jesu Christi, der dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergängliches Wesen an's Licht gebracht hat durch das Evangelium. Halte an dem Vorbilde der heilsamen Worte, die du von mir gehört hast, vom Glauben und von der Liebe in Christo Jesu, der auferstanden ist von den Todten, aus dem Saamen David's, nach meinem Evangelium. Ich aber erdulde Alles um der Auserwählten willen, auf dass auch sie die Seligkeit erlangen in Christo Jesu. Sterben wir mit ihm, so werden wir mit ihm leben; dulden wir, so werden wir mitherrschen; verläugnen wir, so wird er uns verläugnen; glauben wir nicht, so bleibet er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verläugnen (2. Tim. 1, 8—13. 2, 8—13). Entschlage dich des ungeistigen losen Geschwätzes, denn es hilft viel zum ungöttlichen Wesen, und ihr Wort frisst um sich, wie der Krebs. Unter ihnen aber sind solche, die der Wahrheit gefehlt haben und sagen, die Auferstehung sei schon geschehen, und haben Etlicher Glauben verkehret. Das sollst du aber wissen, dass in den letzten Tagen gräuliche Zeiten werden kommen; denn es werden Menschen kommen, die den Schein eines gottseligen Wesens haben, aber seine Kraft verläugnen und können nimmer zur Erkenntniss der Wahrheit kommen, Menschen von zerrütteten Sinnen, untüchtig zum Glauben. Du aber bleibe in dem, was du gelernt hast und was dir anvertraut ist, und weil du von Kind auf die heilige Schrift weisst, kann dich dieselbe unterweisen zur Seligkeit durch den Glauben in Christo Jesu; denn alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, dass ein Gottesmensch vollkommen sei und zu allen guten Werken geschickt. Predige das Wort, denn es wird eine Zeit sein, wo sie die heilsame Lehre nicht leiden mögen, sondern nach ihren eignen Lüsten sich selbst

Lehrer aufladen und werden ihre Ohren von der Wahrheit wenden und sich selbst zu den Fabeln wenden (2. Tim. 2, 14—18. 3, 1—8. 14—17. 4, 2—4). Besetze die Städte mit Aeltesten (Presbytern) hin und her, wo Einer ist untadelig, Eines Weibes Mann, der gläubige Kinder habe, denn ein Bischof soll untadelig sein als ein Haushalter Gottes, und halte fest am Worte, das gewiss ist und lehren kann, auf dass er mächtig sei zu ermahnen durch die heilsame Lehre und zu strafen die Widersprecher; denn es sind viele freche und unnütze Schwätzer und Verführer, insonderheit aus der Beschneidung, welchen man den Mund stopfen muss, da sie ganze Häuser verkehren und lehren, was nicht taugt, um schändlichen Gewinnes willen. Sie sagen, sie erkennen Gott, aber mit den Werken verläugnen sie ihn, und gehorchen Gott nicht und sind zu allem guten Werk untüchtig. Du aber rede nach der gesunden Lehre (Tit. 1, 9—11. 16. 2, 1). Wir waren auch weiland unweise, ungehorsam und irrig; da erschien aber die Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes, unsres Heilandes, und hat nicht um der Werke willen, die wir gethan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit uns selig gemacht durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, welchen er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesum Christum unsern Heiland, auf dass wir durch dessen Gnade gerecht und Erben des ewigen Lebens seien. Einen ketzerischen Menschen meide, wenn er einmal und abermals ermahnt ist, und wisse, dass ein solcher verkehrt ist und sündigt als Einer, der sich selbst verurtheilt hat (Tit. 3, 3—7. 10—12).

§. 46.

Das vierte Evangelium und die johanneischen Briefe.

Ihren vollendeten Abschluss hat die ganze nachapostolische Entwickelung des urchristlichen Geistes, soweit sie in den Schriften des Neuen Testaments uns vorliegt, im vierten Evangelium gefunden, welches gleich von vorn herein die göttliche transscendente Person Christi und deren Leben gebende Kraft als Mittelpunkt hinstellt und Jesu selbst in seiner geschichtlichen Erscheinung ein unmittelbares Bewusstsein seiner Göttlichkeit beilegt. Christus wird *) nämlich in diesem Evangelium als die

*) Noack, die Theologie als Religionsphilosophie. S. 171 f.

auf das Erlösungsziel abzweckende Offenbarung des göttlichen Wesens im Logos gefasst, jedoch wesentlich zugleich mit der praktischen Beziehung auf das gläubige Bewusstsein des Menschen, der sich mit diesem göttlichen Wesen innerlich vereinigen soll, sodass also auch hierin nur die — freilich unter mitbedingenden Einflüssen des Paulinismus zu Stande gekommene — vollendete Consequenz des judenchristlichen Standpunktes und überhaupt des urchristlichen praktischen Versöhnungsbewusstseins enthalten ist. In der Anschauung Christi als des göttlichen Logos hat sich nämlich das Subject seine Versöhnung als praktische Einigung mit dem göttlichen transscendenten Wesen in einer gegenständlichen Projection hypostasirt und dieselbe als ein wesentliches wirksames Element in die Anschauung des Göttlichen selbst hineinverlegt, sodass die praktische Einheit des Subjects mit Gott im göttlichen Wesen selbst vertreten ist und als von da aus wirksam gefasst wird — als Leben, Licht für den Menschen —, Gott selbst aber sich überhaupt zum Menschen nur nach dieser wesentlichen Offenbarungsseite mit Beziehung auf den praktischen Zweck der Versöhnung des Menschen verhält, indem der Logos nicht mehr als Richter, sondern um die Welt selig zu machen, erscheint.

Die in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie zuerst ausgebildete Lehre vom göttlichen Logos war, mit Christus identificirt, sodass der über- und vorweltliche Logos in Jesus Mensch geworden sei, um die Welt in die verlorene Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen, seit dem zweiten Jahrhundert in Kleinasien allgemeine Kirchenlehre geworden, wovon bereits schüchterne Andeutungen im Hebräer-, Kolosser- und Epheserbriefe Zeugniss geben. War nun diese Logosidee durch den Gnosticismus aufgenommen und weiter ausgebildet worden; so sehen wir um die Mitte des zweiten Jahrhunderts den Verfasser der pseudoignatianischen Briefe auf einem unter gnostischen Einflüssen ausgebildeten dogmatischen Standpunkt überall in der Person und Geschichte Jesu bereits das Göttliche des Logos durchschimmern, die menschliche Geschichte desselben zu einer idealen, göttlichen erweitert; wir sehen den Verfasser die Kluft zwischen seinem Standpunkt und dem von ihm noch allein gekannten synoptischen Evangelientypus dadurch ausfüllen, dass er seine höhern Ideen in die ihm vorliegende evangelische Geschichte hineinträgt und mittelst seiner gnostischen Erweiterun-

gen ihres Buchstabens nur ihren höhern, geistigen, wahren Sinn zu lesen glaubt. So erkennen wir in den ignatianischen Briefen das Bedürfniss der damaligen Zeit, nach einer Umgestaltung der evangelischen Geschichte im Sinne dieser neuen dogmatischen Anschauung von Christus, sodass ganz und natürlich und von selbst der Zweck erreicht wurde, aus dem überlieferten Stoff der evangelischen Geschichte eine höhere, idealere Geschichte Christi herauszukonstruiren. Es geschah diess vollständig im vierten Evangelium, welches darum den eigentlichen Schlusspunkt und höchsten Gipfel der in den Schriften des Neuen Testaments repräsentirten Entwickelung des urchristlichen Geistes bezeichnet, sowie darum auch seine Entstehung allein aus dem Complex der vorausgegangenen dogmatischen Entwickelungeu und kirchlichen Verhältnisse im zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts zu begreifen ist.

Nach der altkirchlichen Ueberlieferung ist das vierte Evangelium das jüngste und später, als die drei synoptischen Evangelien abgefasst. Nach der in der Kirche herrschenden Meinung ist der Verfasser desselben der Apostel Johannes, der Sohn des Zebedäus und Bruder des ältern Jakobus, ein ehemaliger Fischer am See Genezareth, welcher nach Jesu Scheiden nach der Apostelgeschichte noch eine Zeitlang in Jerusalem blieb (Apostelg. 3, 1. 8, 1. 14. 25) und sich dann (wahrscheinlich zur Zeit des jüdischen Krieges) nach Kleinasien übergesiedelt und in Ephesus seinen Sitz genommen haben, und dort er ein hohes Alter erreicht und noch am Anfang des zweiten Jahrhunderts gelebt haben soll, da ihn Papias (gest. 164) und Polykarp (gest. 170) noch gesehen haben wollen. Dadurch soll denn die Abfassung dieser im Geist und Charakter von der Apokalypse so durchaus verschiedenen Schrift psychologisch und schriftstellerisch erklärt werden. Allein in hohem Grade verdächtig wird diese Ueberlieferung 1. schon durch den Umstand, dass gerade Papias und Polykarp (oder der vermeintliche Verfasser des polykarp'schen Briefs) so wenig als Justin der Märtyrer *), der die Apokalypse erwähnt, vom Evangelium Johannes gar nichts wissen, vielmehr erst im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts

*) Die vermeintlichen johanneischen Citate bei Justin, worauf man viel Gewicht gelegt hat, sind in hohem Grade zweideutig und unsicher.

mit Irenäus, Claudius Apollinaris und Theophilus von Antiochien beginnen, 2. durch die theils formellen, theils dogmatischen, theils historischen Differenzen, welche sich zwischen dem vierten und den synoptischen Evangelien finden; 3. durch die unverkennbaren Merkmale einer von der Ferne aus gefassten Ansicht der geschichtlichen Thatsachen, durch geographisch-topographische und archäologische Schwierigkeiten, die zum Theil von der Art sind, dass unmöglich an einen Augenzeugen und gebornen Palästinenser gedacht werden kann; 4. ist es in hohem Grade unwahrscheinlich, dass der Verfasser der Apokalypse, der sich als Vertreter des streng judenchristlichen Standpunktes zu erkennen gibt und auch im Galaterbrief als Apostel der Beschneidung bezeichnet wird, in spätern Lebensjahren eine so auffallende dogmatische Umwandlung an sich erfahren haben sollte, wie sie nach jener Voraussetzung von der Authentie des Evangeliums nothwendig statt gehabt haben würde; 5. beriefen sich in den Passah- oder Osterstreitigkeiten um's Jahr 162 die Kleinasiaten, zur Rechtfertigung ihrer Feier des Passah am Abend des 14. Nisan, am Tag vor der Kreuzigung Jesu, den Römern gegenüber, welche es immer an einem Freitag zum Andenken des Todes Jesu feierten, auf die apostolische Ueberlieferung und das Beispiel des Apostels Johannes; woraus hervorgeht, dass sie das vierte Evangelium damals noch nicht gekannt haben, worin sich gerade das Gegentheil findet.

Indem nun zur Zeit der Passahstreitigkeiten, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts eine ziemliche Anzahl sowohl mündlicher evangelischer Ueberlieferungen, als auch schriftlicher Evangelien in verschiedenster dogmatischer Färbung vorlagen, welche unter einander vielfach differirten und noch nicht kanonische Autorität besassen, konnten sie dem von der Logosidee lebendig durchdrungenen Kleinasiaten, ähnlich wie dem Verfasser der ignatianischen Briefe, nur als Traditionen und Evangelien des Buchstabens erscheinen, welche nur das Aeusserliche der Erscheinung Christi, den *κατὰ σάρκα Χριστὸν* vom beschränkten Standpunkt einer das Geheimniss des göttlichen Logos noch nicht durchschauenden Auffassung aus, darstellten und namentlich noch nicht den entschiedenen Bruch des Stifters des Christenthums vom Judenthum berichteten. Das in Bezug auf die Erscheinung des göttlichen Logos in der Person Christi geistig Bedeutsamste und Charakteristischste in eine inhaltsvolle Ge-

sammtanschauung zu bringen, an Lehren und Begebenheiten die σημεῖα des Logos auszusondern und an die Stelle des äusserlich massenhaften Stoffes eine dem wahren christlichen Standpunkte der Logosidee entsprechende zu setzen, erschien darum als die rechte und eigentliche Aufgabe der Zeit, für deren Lösung es nichts weiter bedurfte, als aus der vorgefundenen, noch unkanonischen Evangelienliteratur das jenem dogmatischen Standpunkt Entsprechende auszuwählen, zu ergänzen und weiterzuführen, um das wahre Geistesbild Christi und seiner Geschichte, wie es sich unter dem Gesichtspunkt der Logosidee im Bewusstsein der damaligen Zeit spiegeln musste, hinzustellen. Alles also, was Jesum als national beschränktes und leidendes Individuum erscheinen lässt, was ihn in eine engere Beziehung zum jüdischen Volke setzt, die an's Alte Testament sich anschliessende Auffassung des Christenthums unter dem Gesichtspunkt des Himmelreichs und die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes, die auf die Gültigkeit des Gesetzes sich beziehenden Reden Jesu, die eschatologischen Reden und Parabeln, Alles diess wurde theils in den Hintergrund gedrängt, theils ganz beseitigt, und dagegen die Unendlichkeit der Person des Logos in Bezug auf Wissen, Macht und Einheit mit Gott und nach ihrer universell kosmischen Bedeutung und Wirksamkeit, sowie in didaktischer Beziehung die völlige Bedeutungslosigkeit des Gesetzes und eine Auffassung des Christenthums, worin die Person des Logos und das der Menschheit in ihr zu Theil Gewordene die beherrschende Grundidee der ganzen geschichtlich-dogmatischen Behandlung bildet, an die Stelle gesetzt. Damit hängt auch die Verlegung des Hauptschauplatzes der Wirksamkeit Jesu von Galiläa nach Judäa und Jerusalem, sein Auftreten an den grossen israelitischen Nationalfesten, die Auffassung der Geschichte Jesu als eines von Anfang an gegen den Unglauben der Juden als ein feindseliges böses Prinzip kämpfenden Verhaltens, die Steigerung seiner Wunderthätigkeit zu einer rein übernatürlichen Unendlichkeit der Werke und Zeichen als Erweisungen schöpferischer Allmacht, u. A. enge zusammen. Die einzelnen Handlungen des Logos erhalten dabei häufig eiue vorwaltend innere symbolische Bedeutung und Beziehung; das ganze Evangelium ist nach einer kousequent durchgeführten Zahlensymbolik gegliedert, indem die Geschichtserzählung in ihren Hauptepochen durchgehends von der Dreizahl beherrscht und darnach geglie-

dert wird. Schon der Prolog ist dreitheilig gegliedert: das uranfängliche Sein und Wirken des Logos (1, 1—3), sein Eintritt in die Welt (4—13) und seine Selbstoffenbarung in seiner vollen Herrlichkeit (14—18); die ganze Schrift besteht aus drei Theilen: Offenbarung des Logos (1, 19 — 2, 12), Kampf mit dem Unglauben (2, 13 — 12, 50) und Verherrlichung des Logos im Tod und Auferstehen (13 — 20). Dieselbe idealisirende und symbolisirende Umgestaltung, wie bei dem geschichtlichen Material, tritt auch bei den Reden zu Tage, namentlich in den Abschiedsreden. Diese Umgestaltung nahm der Verfasser keineswegs ohne bewusste Reflexion bloss aus den in ihm lebenden geistigen Anschauungen heraus vor; sondern er that es mit dem vollkommenen Bewusstsein, dass er durch den Geist dazu berechtigt sei; denn (sagt er ausdrücklich) der Geist werde von Jesu zeugen und ihn verherrlichen (15, 26. 27. 16, 14), Alles in Erinnerung bringen, was Christus gesagt hat (14, 26), erst in der Zukunft, wenn der Geist zu ihnen gekommen sei, würde den Jüngern eine vollkommen klare Erkenntniss der Offenbarungen Christi über den Vater aufgehen und sie würden erkennen, dass er in seinem Vater und in ihnen und sie in ihm seien (16, 25. 14, 19. 21), denn der Geist werde von dem, was Christi ist, nehmen und den Seinigen verkündigen (16, 14). Darin hatte der Verfasser die Bürgschaft für die Wahrheit seines Christusbildes.

Der Verfasser gibt sich ausdrücklich nicht als einen Apostel, sondern als einen apostolischen Mann, als einen von den Vielen zu erkennen, die von Jesu Gnade um Gnade empfangen haben. Denn da das Evangelium Kap. 20, 30 f. einen deutlichen und vollständigen Schluss hat, so ist das einundzwanzigste Kapitel, welches den Apostel Johannes als Verfasser bezeichnet, ein späterer Nachtrag, der sich überdiess selbst durch innere Schwierigkeiten, Unschicklichkeiten und Widersprüche als unächt hinlänglich charakterisirt und statt den johanneischen Ursprung der Schrift zu stützen, ihn vielmehr verdächtig macht, wie denn auch der Verfasser (19, 35. 20, 30) vom Apostel Johannes als einem Dritten spricht. Er schildert denselben nicht, um ihn als Verfasser der Schrift kenntlich zu machen, sondern neben dem kleinasiatischen Apostel Philippus (1, 44. 6, 5. 12, 21. 14, 8) immer nur für den Zweck, um die Bedeutung desselben den andern Aposteln gegenüber hervorzuheben. Die spä-

tere Hinzufügung des 21. Kapitels erklärt sich ganz einfach aus dem Interesse derjenigen Kreise, in welchen dieses Evangelium entstanden war und deren christlichen Bildungszustand um die Mitte des zweiten Jahrhunderts dasselbe darlegte, nämlich der kleinasiatischen Gemeinden, die nach dem Tode des Apostels Paulus seit der Uebersiedelung des Johannes nach Ephesus, unter dessen Autorität sich weiter ausgebildet hatten, diesem Geisteserzeugnisse durch die Autorschaft eben dieses Apostels eine weitere Geltung und nachhaltigern Einfluss zu verschaffen. Das 21. Kapitel will nämlich 1. den Apostel Johannes zum Verfasser der Schrift in der Weise machen, dass es denjenigen Apostel als Verfasser bezeichnete, von welchem die Sage ging, er werde nicht sterben, ehe Christus wiederkehre, eine Sage, deren Ursprung wohl das hohe Alter des Apostels Johannes hervorgerufen hat; 2. will das Kapitel über das Verhältniss des Johannes zum Petrus noch bestimmtere Andeutungen geben, als das Evangelium selbst. Und so wird dem Petrus das Weiden der Schafe, die Würde des Hauptes der Kirche angewiesen, Johannes dagegen als derjenige Apostel bezeichnet, welcher dem Herrn folgen, d. h. in fortwährender Geistesgemeinschaft mit dem Herrn stehen solle. Zu solcher Abgrenzung der beiderseitigen Ansprüche der beiden Apostel sah man sich namentlich den Verehrern der petrinischen Autorität, der römischen Kirche und ihren zur Verherrlichung des Petrus gebildeten Sagen gegenüber veranlasst, sodass also dieses letzte Kapitel zugleich ein Licht auf die Eifersucht wirft, welche schon im Passahstreit zwischen der römischen und der kleinasiatischen Kirche stattgefunden zu haben scheint und auf welche wahrscheinlich auch der zweite und dritte pseudojohanneische Brief hindeuten.

In Bezug auf seinen dogmatischen Lehrgehalt stellt sich das vierte Evangelium als der vollendete und reifste Abschluss der kleinasiatischen Entwickelungsgeschichte und des nachapostolischen Paulinismus dar, indem es in Analogie mit dem Gnosticismus das Christenthum entschieden als Höheres, Drittes über Judenthum uud Heidenthum stellt (1, 17. 4, 21) und das Auftreten Jesu von Anfang an als ein entschieden reformatorisches kundgibt (2, 13 ff.), Von diesem eingenommenen absoluten Standpunkt des Christenthums aus wird auch der alte Bund in den neuen hereingerückt, das Judenthum christianisirt, indem gesagt wird, schon Abraham, Moses, Jesaias hätten den Tag des

Messias gesagt, von ihm geschrieben, von ihm geweissagt (8, 56. 5, 46. 12, 14). Daneben wird die Bestimmung des messianischen Heils für die Heiden entschieden betont: auch in der Heidenwelt sind Kinder Gottes zerstreut, die zu Einer Heerde gesammelt werden sollen (11, 52); nach dem heidnischen Galiläa flüchtet der johanneische Christus, wenn ihm die Juden nachstellen (4, 1 ff. 43. 8, 1), und er thut dort seine ersten Wunder (2, 11. 4, 46. 54) findet eine freundliche Aufnahme daselbst (4, 45) und als die Stunde gekommen war, erscheinen die Hellenen, um ihn zu sehen (12, 20 ff.). Damit hängt der charakteristische Unterschied des johanneischen Evangeliums von den synoptischen zusammen, dass in ersterem nicht Galiläa, sondern Judäa der Schauplatz ist, wo Christus von Anfang an auftritt, sich als Messias offenbart, seine Jünger wirbt, wo er lebt, leidet und stirbt; hier auch sind die Gegner Christi, die *Ἰουδαῖοι*, von denen das Heil kommen sollte (4, 22), die aber seine erbittertsten Feinde werden, während ihm das heidnische Ausland, Samarien und Galiläa, eine Zufluchtsstätte bietet und das Christenthum aus seiner *πατρὶς*, aus Judäa (4, 44), zu den Hellenen flüchten musste (4, 35. 7, 35. 10, 6. 12, 20 ff.). Indem somit für den Verfasser der Unglaube der Juden und die Berechtigung der Heiden längst zur geschichtlichen Thatsache geworden ist und die Universalität des Christenthums längst als faktische Macht feststeht, setzt das Evangelium die gereiften kirchlichen Verhältnisse um die Mitte des zweiten Jahrhunderts voraus, wo das Judenthum mit Sabbath und Beschneidung schon in weitem Hintergrund liegt und das mosaische Gesetz nur als solches behandelt wird, das nur die Juden angeht (8, 17. 10, 34. 15, 25).

Während wir zuerst im Hebräerbrief einer schüchternen Combination der jüdischen Messiasidee mit der Anschauung des philonisch-alexandrinischen Logos begegnen (Hebr. 1, 4 ff.), obgleich der Name noch vermieden wird, worauf dann der Kolosser- und Epheserbrief die philonischen Logosprädikate auf Christus übertrugen (Kol. 2, 9 ff. 1, 26), hat das johanneische Evangelium den letzten entscheidenden Schritt gethan, dass es geradezu den Namen des Logos auf den Sohn Gottes übertrug und den Satz aussprach, dass der Logos Fleisch geworden sei, und endlich den Logos, dessen Selbstoffenbarung in der Geschichte und den Reden Jesu dargelegt wird, auch bestimmt vom göttlichen Geist unterschied, welcher als Paraklet hypostasirt

wird. Während der Hebräer- und Philipperbrief in Christus noch drei Zustände unterschieden: sein Sein beim Vater, seine Menschwerdung als Zustand der Erniedrigung und Knechtsgestalt, und seine Erhöhung oder Rückkehr zum Vater; lösen sich für den Verfasser des vierten Evangeliums diese Unterschiede in die Einheit der göttlichen Offenbarung der Herrlichkeit des Logos auf, sodass sogar der Tod am Kreuz, der dem Hebräerbrief (12, 2. 13, 13. 11, 26) als Schmach und Schande und den Juden als Aergerniss erschien, gerade als der Gipfel seiner Verherrlichung aufgefasst wird. Im Anfang (so lehrt das Evangelium) war der Logos und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos; alle Dinge sind durch den Logos gemacht; in ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Das Licht schien in der Finsterniss, ohne dass es die Finsterniss begriff. Ein Mensch war von Gott gesandt, um vom Licht zu zeugen, damit Alle durch ihn glaubten. Das Licht war in der Welt und die Welt ist durch dasselbe gemacht, aber die Welt kannte es nicht; er kam in sein Eigenthum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf; wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben, welche nicht vom Geblüt und vom Willen des Fleisches, noch vom Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind. Und der Logos ward Fleisch*) und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit, und von seiner Fülle haben wir Alle Gnade um Gnade genommen (1, 1—18).

Darauf wird das Dasein des Logos und seine Menschwerdung in Christus durch den Täufer Johannes bezeugt (1, 26—36): Er ist mitten unter euch getreten, den ihr nicht kennt und der das Lamm Gottes ist, das die Sünden der Welt trägt. Nun beginnt die messianische Selbstopferung Jesu, wodurch er sich in seiner göttlichen Grösse und Herrlichkeit zu erkennen gibt, zunächst in dem Bekenntniss der ihm nachfolgenden Johannisjünger; wir haben den Messias gefunden, von welchem Gesetz und Propheten geschrieben haben, nämlich Jesum von Nazareth (1, 37—45), sodann durch das Bekenntniss Nathanael's: Meister, du bist Gottes Sohn, du bist König von Israel (1, 46—51),

*) d. h. er nahm einen menschlichen Leib an, in welcher Anschauung der Verfasser an den gnostischen Doketismus anstreift.

durch das Wunder bei der Hochzeit zu Kana (2, 1—11) und die Reinigung des Tempels zu Jerusalem (2, 12—25), durch das Gespräch mit Nikodemus von der Wiedergeburt und dem Weg zum ewigen Leben (3, 1—12) und den Schwanengesang des scheidenden Täufers (3, 23 ff.), den der Verfasser die Bedeutung der Heilsökonomie in der Erscheinung des Sohnes Gottes in folgendem Zeugnisse aussprechen lässt: Ein Mensch kann nichts nehmen, es sei ihm denn gegeben vom Himmel; wer die Braut hat, der ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber steht und höret ihm zu und freuet sich hoch über des Bräutigams Stimme; diese meine Freude ist nun erfüllt; er muss wachsen, ich muss abnehmen; der von obenher, vom Himmel kommt, ist über Alle und zeugt, was er gesehen und gehört hat, und wer sein Zeugniss annimmt, der versiegelt es, dass Gott wahrhaftig sei (Joh. 3, 27 ff.).

Wie der Verfasser in der Erzählung von Nikodemus den Repräsentanten des auch in seinem Glauben noch ungläubigen Judenthums vorgeführt hatte, so stellt er in der Samariterin sofort das für den Glauben an Jesum empfängliche Heidenthum dar (4, 21—42), sodass die Samariter bekennen, dass sie glauben, weil sie selbst gehört und erkannt haben, dass dieser wahrlich Christus, der Welt Heiland, sei. Im Kampf mit dem Unglauben der Juden führt der Verfasser Jesum vor (Kap. 5—10) und lässt ihn sich durch Zeichen und Werke verherrlichen inmitten einer ungläubigen Welt, die sich der Anerkennung der messianischen Göttlichkeit Jesu widersetzt, weil sie an Gott keinen Antheil hat, ein Kind des Teufels ist (8, 30—58). Die letzte Krisis des Unglaubens, die den Uebergang zur Leidens- und Todesgeschichte Jesu bildet, führen Kap. 11 und 12 vor, sodass also das Resultat der ganzen Manifestation der Herrlichkeit Jesu nur der Unglaube der Juden ist (12, 37). Nur seine Jünger repräsentirten den Glauben an Jesu göttliche Sendung, während Jesus selbst dem Unglauben gegenüber von sich bekennen konnte (16, 33): Ich habe eie Welt besiegt. Diess ist die Grundidee der Reihe von Reden, welche sofort Jesus an seine Jünger hält (Kap. 13—17) und deren Inhalt in dem feierlichen Gebete zusammengefasst wird, mit welchem der Verfasser diesen Abschnitt über das Verhältniss Jesu zu seinen Jüngern schliesst. Die Tendenz dieses Gebetes ist nichts anders als die Verherrlichung des Sohnes (17, 1): Es ist gekommen die Stunde, Vater, verherrliche deinen Sohn, damit auch dein Sohn dich ver-

herrliche! Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt und diese haben erkannt, dass du mich gesendet hast, und ich habe ihnen deinen Namen kund gethan, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei, wie ich in ihnen. Die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, damit sie Eins seien, wie wir Eins sind, ich in ihnen und du in mir, damit sie vollendet sind zur Einheit und die Welt erkenne, dass du mich gesandt und sie geliebt hast, wie mich. Vater, ich will, dass, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich vor der Grundlegung der Welt geliebt hast.

Ihren äussern Verlauf nimmt nun diese Verherrlichung des Sohnes in seinem Leiden und Tode (Kap. 18 und 19), worin der Sieg, den der Unglaube der Juden über ihn zu erringen schien, in sein Gegentheil umschlug, in die Auferstehung Jesu (Kap. 20), in welcher Christus wieder zum Vater zurückkehrt, woher er gekommen war (6, 62). Von dem in Christus Mensch gewordenen Logos wird vom Verfasser des Evangeliums der heilige G e i s t bestimmt unterschieden und letzterer unter dem Namen des P a r a k l e t personificirt, eine Anschauung, durch welche das vierte Evangelium mit der montanistischen Richtung des zweiten Jahrhunderts sich berührt. Solches (spricht der johanneische Christus zu den Jüngern) habe ich zu euch geredet, dieweil ich bei euch bin; aber es ist euch gut, dass ich hingehe zu dem, der mich gesandt hat; denn so ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch (16, 7). Der Tröster, der heilige Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, derselbe wird euch Alles lehren und euch erinnern an Alles, was ich euch gesagt habe, und wird der Geist der Wahrheit, den ich euch vom Vater senden werde und der vom Vater ausgeht, von mir zeugen und ihr werdet auch zeugen; denn ihr seid vom Anfang bei mir gewesen, und derselbige Geist der Wahrheit wird euch in alle Wahrheit leiten und euch verkündigen, was zukünftig ist, und derselbige wird mich verherrlichen und die Welt strafen um die Sünde, um die Gerechtigkeit und um das Gericht. Darum über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen, und abermals über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen, denn ich gehe zum Vater; aber ich will euch wiedersehen und euer Herz soll sich freuen und eure Freude soll niemand

von euch nehmen (15, 5—8. 26 f. 16, 8. 13. 19. 22 f.). In dieser Stellung zwischen Vater, Sohn und Geist sind die ersten Keime der kirchlichen Anschauung des göttlichen Trinitätsverhältnisses enthalten, dessen weitere Entwickelung seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts im Orient erfolgte.

Als die Grundbedingung des christlichen Heils bezeichnet der johanneische Christus den Glauben: Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingebornen Sohn gab, auf dass Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben; denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn selig werde; wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er glaubt nicht an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes. Das ist aber das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen liebten die Finsterniss mehr, als das Licht, denn ihre Werke waren böse, darum hassten sie das Licht. Wer aber die Wahrheit thut, der kommt an das Licht, dass seine Werke offenbar werden, denn sie sind in Gott gethan (3, 16—21). Wer mein Wort höret und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen (5, 24). Wer aber dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet über ihm (3, 36). Der Sohn kann nichts von ihm selber thun, als was er siehet den Vater thun; denn was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn; denn der Vater hat den Sohn lieb und zeigt ihm Alles, was er thut, und gleichwie der Vater die Todten auferwecket und macht sie lebendig, also macht auch der Sohn lebendig, welche er will; denn der Vater richtet Niemand, sondern hat Alles Gericht dem Sohn übergeben (5, 19—22); denn wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, also hat er dem Sohne gegeben, das Leben in ihm selbst zu haben und hat ihm Macht gegeben, auch das Gericht zu halten, darum weil er des Menschen Sohn ist. Es kommt die Stunde, in welcher Alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören und werden hervorgehen, die da Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Uebels gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts (5, 26—29); ich bin zum Gericht auf diese Welt gekommen, auf dass die da nicht sehen, sehend werden und die da sehen, blind werden (9, 39); es kommt die Stunde

und ist schon jetzt, dass die Todten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören werden, die werden leben (5, 25). Wer meine Worte höret und glaubet nicht, den werde ich nicht richten; denn ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern selig zu machen; wer meine Worte nicht aufnimmt, der hat schon seinen Richter; das Wort, das ich geredet habe, wird ihn richten am jüngsten Tag (12, 47 f.). Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, Vater, dass du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen (17, 3). Darum wirket nicht Speise, die vergänglich ist, sondern die da bleibet in das ewige Leben, die euch des Menschen Sohn geben wird (6, 27). Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel kommt, auf dass, wer davon isset, nicht sterbe, sondern lebe in Ewigkeit (6, 48—50). Werdet ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken, so habt ihr kein Leben in euch; wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben und ich werde ihn am jüngsten Tag auferwecken, denn mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut der rechte Trank und wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, der bleibet in mir und ich in ihm (6, 53—56). Aber der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze; die Worte, die ich rede, sind Geist und Leben (6, 63), und so Jemand mein Wort halten wird, der wird den Tod nicht sehen ewiglich (8, 51).

Ich bin nicht von dieser Welt, ihr aber (die Juden) seid von dieser Welt; so ihr nicht glaubt, dass ich es sei, so werdet ihr sterben in euren Sünden (8, 23 f.). Denn wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht, der Knecht aber bleibet nicht ewiglich im Hause, der Sohn bleibet ewiglich; so euch nun der Sohn frei macht, seid ihr recht frei (8, 34—36). Ihr seid vom Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Lust wollt ihr thun; derselbige ist ein Mörder von Anfang und ist nicht bestanden in der Wahrheit, denn die Wahrheit ist nicht in ihm und er ist ein Vater der Lüge (8, 44). Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe, und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben (11, 25 f.). Jetzt, da die Zeit gekommen ist, dass des Menschen Sohn verherrlicht werde, gehet das Gericht über die Welt, nun wird der Fürst dieser Welt ausgestossen werden, und wenn ich erhöhet werde von der Erde, so will ich sie alle zu

mir ziehen (12, 23. 31 f.), auf dass Alle, die an mich glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben (3, 15). Denn meine Schafe hören meine Stimme und ich kenne sie und sie folgen mir, und ich gebe ihnen das ewige Leben, und Niemand wird sie aus meiner Hand reissen (10, 27. 28). Wer in mir bleibet und ich in ihm, der bringet viele Frucht, denn ohne mich könnt ihr Nichts thun (15, 5), aber dieweil ihr nicht von der Welt seid, habe ich euch von der Welt erwählet (15, 19); darum bleibet in meiner Liebe (15, 9), denn wer meine Gebote hält, der ist es, der mich liebt (14, 21), und wer mich liebt, den wird mein Vater lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen (14, 23). Darum gebe ich euch ein neu Gebot, dass ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebt habe, und daran wird Jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habt (13, 34. 35), und wer den aufnimmt, den ich senden werde, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat (13, 20).

Wie nun in dieser Weise das vierte Evangelium vom judenchristlichen Standpunkt noch das Halten der Gebote als Bedingung der Seligkeit festhält; so wird doch diesem praktischen Elemente die Härte und Aeusserlichkeit, die dasselbe für sich allein haben würde, durch das Bewusstsein und die Gewissheit des unendlichen Reichthums an Wahrheit und Gnade, der aus der Fülle Christi auf die ihm Glaubenden übergegangen ist, genommen, und ist es eben die Aufgabe des Evangeliums, zu zeigen, wie in Christus das ewige Leben und seine Bedingungen, nämlich die richtige Erkenntniss Gottes, die Wahrheit, mitsammt den zur Gemeinschaft mit ihm führenden praktischen Verhalten, der Liebe, vollständig gegeben sind. An dieses Evangelium schliesst sich nun auf das Engste der erste johanneische Brief an, welcher in dem Satze: wer den Willen Gottes thut, bleibet in Ewigkeit, sein praktisches Grundthema ausspricht, welches darin seine Begründung findet, dass Christus erschienen ist, um als Bedingung der Gemeinschaft mit Gott die wahre Gerechtigkeit, als thätige Reinheit und Liebe zu offenbaren, ohne welche der Glaube, als Anerkennung Gottes und Christi unwahr und nutzlos ist.

Der Verfasser dieses Schreibens, dessen mangelnde äussere Briefform durch die innere (die Anrede an die Leser, die Richtung des Schreibens an sie und die Beziehung auf ih-

ren Zustand (1, 3 f. 2, 1. 7 f. 12—15. 18. 20 f. 24 ff.) ersetzt wird, bezeichnet sich nicht als Johannes und auch nicht ausdrücklich als den Verfasser des vierten Evangeliums, sondern nur als einen Augenzeugen der Geschichte Jesu (1, 1 ff. 4, 14); aber schon Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Eusebius erwähnen den Brief als einen johanneischen; erst in neuerer Zeit wurden mit den Zweifeln an der Aechtheit des vierten Evangeliums solche an der Aechtheit des ersten johanneischen Briefs erhoben. Nachdem im Eingange (1, 1—4) die Wahrhaftigkeit der Thatsachen des christlichen Heils bekräftigt worden, folgen wiederholte praktische Ermahnungen, deren wesentlicher Inhalt immer das Grundgebot der Bruderliebe, als Bedingung der Kindschaft Gottes und der beseligenden Gemeinschaft mit ihm, ist, während dieselbe die Erhabenheit über Sünde und Welt und das standhafte Bekenntniss Christi voraussetzt und den Frieden mit Gott sowie Zuversicht in Ansehung der Erhörung des Gebets und der Fürbitte zur Folge hat.

Der Brief steht seinem Inhalte nach zu dem vierten Evangelium in einem so nahen Verwandtschaftsverhältniss, dass man nur entweder bei beiden einen und denselben Verfasser voraussetzen oder den Brief als eine Nachbildung des Evangeliums nehmen kann. Es begegnen uns in dem Briefe dieselben Gedanken, Ausdrücke, Bilder und Gegensätze, dieselbe Anschauungsweise, ja sogar häufig dieselben Sätze und Redensarten; zugleich aber ist ersichtlich, dass der Brief kein Original, wie das Evangelium, ist, da der Gesammtinhalt desselben nur mit Mühe auf einen leitenden Grundgedanken reducirt werden kann und im Grunde nur einzelne aus dem Evangelium entlehnte Sätze und Ideen für praktisch-paränetische Zwecke in die Form eines Ermahnungsschreibens gebracht erscheinen. Dabei zeigen sich neben deutlichen Anknüpfungen an den Prolog des Evangeliums (1. Joh. 1, 5 f.), an das Wasser und Blut des Evangeliums (1. Joh. 5, 6) auch erhebliche dogmatische Differenzen des Briefs vom Evangelium, namentlich in der Stelle 5, 6 f., verglichen mit dem Evangelium 19, 34, sodann in den eschatologischen Vorstellungen (2, 18. 22. 28. 3, 2. 4, 3), und in dem Begriff des πνεῦμα (2, 1. 20. 27), in der Sühnvorstellung (1, 7. 2, 2. 4, 10). Ueberdiess verräth der ganze Charakter des Briefs einen in fremde Ideen und Anschauungen sich hineindenkenden Verfasser, der sein Streben, sein ihm vorliegendes Original, das Evangelium nachzubilden, nicht bloss in der Bei-

behaltung der stehenden johanneischen Ausdrucksweise und Terminologie, sondern sogar in mehr oder minder gleichlautenden Stellen beurkundet. Der Verfasser polemisirt gegen Irrlehrer (2, 18 ff.) und falsche Propheten (4, 2), unter denen wohl nichts anders als doketische Gnostiker verstanden sein können, zu deren Widerlegung aber nichts weiter geschieht, als dass sie Antichristen genannt werden. Auch Anklänge an den Montanismus zeigt unser Brief, ohne doch die vollständig ausgebildete Anschauung des Montanismus zu verrathen; vielmehr scheint es die Tendenz des Briefes zu sein, das judenchristlich-gesetzliche Element im Montanismus zu dem geläuterten, wahrhaft christlichen Begriffe des Geheiligtseins durch die in Christus erschienene wesentliche Offenbarung Gottes hinüberzuleiten. Die in dem Briefe stets wiederkehrende Ermahnung zur Bruderliebe (2, 9 f. 3, 10 f. 23. 4, 7. 11. 20. 5, 2) hat ihren Beweggrund darin, dass die Liebe das Mittel zur Erreichung des höchsten Zweckes der christlichen Gemeinschaft, zur Freiheit von der Sünde ist. Die Anschauungsweise des Verfassers bewegt sich in dem Gegensatze des Lichts und der Finsterniss, Gottes und der Welt (5, 19), des ewigen Lebens und der Sünde, die als solche eine *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* ist (5, 16). In dem Satze (2, 1): meine Kinder, ich schreibe euch diess, damit ihr nicht sündiget, denn ein aus Gott Geborner sündigt nicht (5, 18), ist der eigentliche Zweck des Briefs ausgesprochen; in der Freiheit von der Sünde offenbart sich der Unterschied der Kinder Gottes und der Kinder des Teufels (3, 2—10); diese Freiheit von der Sünde ist einestheils darin begründet (3, 20), dass wir einander lieben, da Jeder, der nicht Gerechtigkeit thut und seinen Bruder nicht liebt, nicht aus Gott ist; anderntheils darin, dass das Blut Christi uns von jeder Sünde reinigt (1, 7) und er nicht bloss die Versöhnung für unsere (3, 5) Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt (2, 2) ist. In der Stelle 5, 16 wird aber die erlassliche Sünde von der Sünde zum Tode unterschieden, und nur von letzterer angenommen, dass sie den Christen aus der Gemeinschaft des ewigen Lebens herausbringe. Ohne Bruderliebe (hebt der Verfasser 5, 13 ff. hervor) keine Fürbitte Christi und der Christen, ohne Fürbitte keine Erlassung der Sünden, ohne diese keine reine und heilige Gemeinschaft der Kinder Gottes, ohne Gemeinschaft mit Gott kein ewiges Leben.

Alle diese Elemente berühren den montanistischen Ideenkreis sehr nahe; der Grundgedanke, dass der wahre Christ nicht

sündige, (3, 3) ist ganz der montanistischen Anschauung von der sündlosen, reinen, heiligen Gemeinschaft der Christen entsprechend, wonach sich die Montanisten selbst als die Geistigen von den Sinnlichen unterschieden. In ähnlicher Weise setzt auch der Verfasser des Briefs (2, 20 f. 26 f.) ein höheres sittliches Bewusstsein der Christen voraus: Ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und diese Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibet bei euch, und was sie euch lehret, ist wahr und keine Lüge. Diess ist aber offenbar nichts anders, als die Salbung durch den heiligen Geist (4, 13. Apostelg. 10, 38). Die Unterscheidung zwischen Erlass- und Todsünden ist ganz montanistisch, und findet sich noch in der spätern Kirche bei dem Montanisten Tertullian. Damit ist aber dem Briefe eben durch seinen Lehrgehalt seine geschichtliche Stellung um die Mitte des zweiten Jahrhunderts angewiesen.

Aehnliche Berührungspunkte mit dem Montanismus enthalten auch der zweite und dritte johanneische Brief, welche beide in Ton und Inhalt so sehr mit einander verwandt sind, dass sie zweifelsohne von einem und demselben Verfasser herrühren und auf dieselben, aus dem Inhalt indessen kaum näher zu bestimmenden geschichtlichen Verhältnisse sich beziehen. Beide gehören unter die ***Antilegomena***, unter welche sie Eusebius zählt, nachdem schon Origenes Zweifel gegen ihre Aechtheit ausgesprochen hatte, während sie Dionysius von Alexandrien als ächte johanneische Schriften benutzte und auch Hieronymus sie für ächt hielt. Da der Verfasser sich als den Presbyter bezeichnet, so hat man die beiden Briefe dem Presbyter Johannes zugeschrieben, der bei Papias fast auf eine Linie mit den Aposteln gestellt wurde, was sich mit dem hohen Ansehen, dessen sich der Verfasser des dritten Briefs bewusst ist, verträgt.

Der zweite Brief ist an eine ἐκλεκτὴ κυρία und deren Kinder gerichtet und enthält ein Lob derselben und ihres christlichen Wandels, worauf eine Warnung vor Irrlehren, namentlich doketischen, folgt und ein Besuch des Verfassers angekündigt wird (Vs. 1—13). Man hat unter dieser christlichen Frau bald eine Christin, Namens Kyria, bald eine christliche Gemeinde oder die ganze christliche Kirche verstanden. Nach der Analogie von 1. Petri 5, 13 liegt es am Nächsten, an eine Gemeinde zu denken, worauf auch Vs. 9 des dritten Briefs hindeutet, wo der Verfasser ausdrücklich sagt: ich habe der Gemeinde geschrieben, sodass dann der zweite dieser beiden kleinen zusammen-

gehörigen Briefe an eine einzelne, uns unbekannte Person Namens Cajus in ebenderselben Gemeinde gerichtet wäre, an welche der erstere geschrieben ist. Dann wären auch die Kinder der auserwählten Schwester jener Kyria, von denen der Schluss (2, 13) Grüsse bringt, ebenfalls als die Christen der Gemeinde, von wo aus der Presbyter schrieb, zu denken.

Ueber die geschichtlichen Verhältnisse jener Gemeinde gäbe dann, wenn diese Voraussetzung richtig ist, der dritte Brief Vs. 9 f. Aufschluss, wo es heisst: Ich habe der Gemeinde geschrieben, aber Diotrephes, der unter ihnen will hoch geachtet sein, nimmt uns nicht an und plaudert mit bösen Worten wider uns, nimmt auch die Brüder nicht an und wehret denen, die es thun wollen und stösst sie aus der Gemeinde. Daraus wäre also zu schliessen, dass in jener Gemeinde eine kirchliche Spaltung entstanden sei und die Partei des Diotrephes der Gemeinde, aus welcher der Verfasser als Presbyter schreibt, die kirchliche Gemeinschaft aufgekündigt hätte. Der zweite johanneische Brief wäre also als an denjenigen Theil jener Gemeinde gerichtet zu denken, welcher nicht zur Partei des Diotrephes gehörte und von unserm Presbyter als Kinder der ἐκλεκτῇ κυρίᾳ bezeichnet wird, die der Verfasser in der christlichen Wahrheit und Liebe zu befestigen und vor den Irrlehren jener Sektirer zu warnen die Absicht hätte, während der dritte johanneische Brief an Cajus als ein Mitglied jener treu gebliebenen Partei derselben Gemeinde gerichtet wäre und demgemäss gegen diesen über die Widersetzlichkeit des Diotrephes und seiner Partei sich ausspricht (3, 9—11), während der zweite Brief sich gegen jene Sektirer als Nichtchristen und Nichtbrüder äussert (2, 9—11). Unter diesen mit solchem fanatischem Parteihasse behandelten Irrlehrern scheinen nun montanistische Christen verstanden zu sein, vielleicht solche in der römischen Gemeinde, da in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zwischen der römischen und kleinasiatischen Kirche, aus welcher unsere beiden Briefe entstanden und dem gefeierten Haupte derselben in den Mund gelegt worden sind, namentlich wegen des Montanismus eine Spannung statt fand. Hiernach würde als die Zeit der Abfassung beider, den Kanon des Neuen Testaments schliessender Briefe die Zeit um's Jahr 160 zu setzen sein.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.